

المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي (1)

الكندي و الفارابي

"رؤية جديدة"

تأليف

دكتور

خالد حري

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



اهداءات ٢٠٠٣

الدكتور/ خالد حربي
الإسكندرية

الكندي والفارابي

المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي (1)

الكندي والفارابي

" رؤية جديدة "

تأليف

دكتور

خالد أحمد حسنين على حربى

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

منشأة المعارف

الإسكندرية

2003

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف

عنوان الكتاب : المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي (1)
الكندى والفارابي " رؤية جديدة "

اسم المؤلف : دكتور خالد أحمد حربي

رقم الإيداع : 2003/4708

الترقيم الدولي : 977-03-1131-6

الناشر : المؤلف

الموزع : منشأة المعارف بالإسكندرية

4854338- 4843662-4833303

تاريخ النشر : 2003

الطباعة : الحضرى للطباعة بالإسكندرية

4944977



".. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ"

(سورة الرعد ، آية 3)

إهداء

إلى

أساتذتي

أقطاب مدرسة الإسكندرية

الفلسفية المعاصرة

.. ثمرة نرسكم الطيب .

خالد مربي

من الثابت أن العالم الإسلامي شهد نهضة علمية مزدهرة إبان القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وهذه النهضة قد شملت معظم العلوم والفنون والآداب المعروفة آنذاك . وقد كثرت الكتابات العربية والغربية التي تناولت هذه الفترة من تاريخ العلم ، فقلما تجد علماً من علوم الحضارة العربية الإسلامية لم يتم تناوله سواء من الجانب العربي أو الغربي .

وجاء اهتمام معظم هذه الكتابات منصّباً على النظر إلى العلوم العربية الإسلامية نظرة فردية تقوم على سرد وبيان إنتاج كل عالم وكل فيلسوف على حدة ، وكأن هذا العالم أو ذاك الفيلسوف قد عمل منفرداً ومنعزلاً عن البيئة العلمية التي أنتج العلم في إطارها .

ولكن العلم أو الفكر في أي عصر من العصور لم يكن حصيلة لجهد فرد واحد ، بل تعتبر المحصلة النهائية له ، عبارة عن نتاج جماعي لجماعات ومدارس علمية تأتلف أو تختلف في أفكارها بغرض إنتاج هذا العلم أو ذاك الفكر .

ومن هنا تأتي هذه الدراسة محاولةً الكشف عن مدارس قطاع معين من قطاعات العلوم العربية الإسلامية في عصر ازدهارها وهو القطاع الفلسفي . ومما لاشك فيه أن أبرز وأشهر الفلاسفة الذين ظهوروا في تلك الفترة ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، أعني الكندي والفارابي .

ويأتي البحث (في) الكندي والفارابي كمدارس فلسفية من خلال محاولة الإجابة على التساؤلات التالية :

1- هل استطاع الكندي أن يكون مدرسة علمية لها أصولها ومميزاتها التي تتميز بها ؟ وإن وجدت مثل هذه المدرسة ، فما هي الأسس التي قامت عليها وانطلقت منها ؟

2- ما الطريقة العلمية الداخلية التي اتبعها أعضاء هذه المدرسة بغرض إنتاج العلم ؟

3- ما المنجزات العلمية التي قدمتها هذه المدرسة وما مدى تأثيرها في اللاحقين ؟

4- هل استطاع الفارابي أن يكون مدرسة علمية ، يمكن أن تسمى " المدرسة الفارابية الفلسفية " ؟

5 - إن وجدت هذه المدرسة ، فهل تُعد امتدادا لمدرسة الكندي ، أم أن لها سمات معينة اختلفت بها ؟

6- ما حجم إسهامات هذه المدرسة ، وما مدى أثرها في الدراسات والمدارس الفلسفية اللاحقة ؟

تلك هي أهم تساؤلات هذا البحث ، والتي أحاول الإجابة عليها في سياقها وإبرازها في نهايته .

والله من وراء القصد ، وعليه تعالى التكلان
وإليه المرجع والمآب .

خالد أحمد حربى

الإسكندرية في 1 / 1 / 2003

المبحث الأول

الكندي ومدرسته

عناصر البحث في الكندي ومدرسته

- 1- تكوينه العلمي .
- 2- طابع فلسفة الكندي .
- 3- تميز بحثه في موضوعات الأقدمين .
- 4- بنية المدرسة العلمية وأثرها في اللاحقين .

1- تكوينه العلمي

عرف المسلمون فلسفة أرسطو أول ما عرفوها عن طريق الترجمات والشروح السريانية ، وأن تلخيص هذه الشروح التي استخدمت خاصة بين السوريانيين لم تحدد اتجاه الفكر العربي أبداً. وبدأت نصوص أرسطو تُعرف معرفة أتم منذ أيام المأمون، لأن الترجمة جرت مباشرة من اليونانية، وكان من نتيجة ذلك أن وجد تقدير أدق لتعاليم أرسطو ، ولو أن هذا التقدير كان لا يزال محكوماً إلى حد كبير بالآراء التي وردت في الشروح الشائعة بين السوريانيين. وقد أطلق كتاب العرب اسم "الفيلسوف" على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقي دراسة مباشرة، إما باعتبارهم مترجمين، أو طلاباً للفلسفة ، أو تلاميذ من استخدموا النص الإغريقي. وكان منشوهم من دراسة أرسطو دراسة أدق ، مبنى على الاطلاع على النص الإغريقي، وعلى الشراح الإغريق الذين انتشرت شروحهم في سوريا. وتطلق الكلمة كما لو كان هؤلاء الفلاسفة فرقة معينة، أو مدرسة فكرية خاصة. ومن هؤلاء الفلاسفة تتكون أخطر جماعة في تاريخ الثقافة الإسلامية، فلقد كانوا هم المسئولين إلى حد كبير عن إيقاظ الدراسات الأرسطية في الأقاليم المسيحية اللاتينية، وكانوا هم الذين تطوروا بالتقاليد الأرسطية التي أخذوها عن المجتمع السرياني، فصَحَحُوا وراجَعُوا محتوياتها بالدراسة المباشرة⁽¹⁾.

(1) راجع ديلاسي أولري، الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة ممام حسام، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر (د. ت)، ص 147 - 148.

وكان أول هذه الجماعات جماعة الكندي⁽¹⁾، نشأ في البصرة التي شهدت حياته فكرية قوية سواء في ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتها من علوم ودراسات، أو في ناحية البحث العقلي النظري الذي كانت مادته المناظرات الكلامية في مسائل دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين. وكان عقل الكندي يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها، ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولين.

(1) هو: أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، الملقب بـ "فيلسوف العرب". ويلد لأصحاب السمر أن يذكروا نسبة الطويل حتى يصل إلى يعرب بن قحطان، وذلك ليؤكدوا أنه من أصل عربي صريح لاشك فيه. وكان أبوه أميراً على الكوفة، ولاء عليها الخليفة المهدي (158 - 169 هـ / 774 - 785 م)، ثم هارون الرشيد (170 - 193 هـ / 786 - 808). ولا نعرف تاريخ ميلاده، ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد. ولهذا اختلف الباحثون في تقدير وفاته. فجعله نيلينو حوالي سنة 260 هـ / 873 م، وماسينيون يحدده بسنة 246 / 860 م، والشيخ مصطفى عبد الرازق بنهاية سنة 252 هـ / 864 م. وربما كان أرجح الآراء ما ذكره نيلينو وأيده بروكلمان وهو سنة 260 هـ / 873 م. وقد حظى الكندي بالشهرة في عهد خلافة المأمون (198 - 218 هـ / 813 - 833 م)، حتى أن المعتصم اتخذ معلماً لابنه أحمد، وسيهدى الكندي إلى أحمد هذا عدة رسائل. ومن ثم يمكن أن نفترض أن الكندي ولد حوالي سنة 180 هـ / 796 م في البصرة، حيث كان لوالده ضياع، كما يقول ابن نباتة في "سراج العيون". ثم ذهب إلى بغداد لإتمام دراسته الفلسفية والعلمية. ويعترف الكندي أنه غشى أوساط المترجمين من اليونانية والسريانية إلى العربية، خصوصاً يحيى بن البطريق، وابن ناعمة الحمصي. ولما صار مرموق المكانة، أصبح هدفاً للحاسدين، وتآمر ضده محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر لدى الخليفة المتوكل (232 - 247 هـ / 846 - 861 م)، فأمر المتوكل بضرب الكندي وسمح لابني شاكر بالاستيلاء على مكتبته. لكن ظروفاً غير عادية مكنت الكندي من استردادها. أما عن مصنفات الكندي، فقد ألف الكندي عدداً هائلاً من الرسائل في مختلف فروع علوم الأوائل: الفلسفة، علم النفس، الطب، الهندسة، الفلك، الموسيقى، التنجيم، الجدل الديني، السياسة. وقد أورد كل من ابن الندم والقفطي وابن أبي أصيبعة ثبناً باسماء مؤلفاته، وأقدمها "الفهرست" ويشتمل على 241 عنواناً، وصفه هكذا: أ- في الفلسفة 22 عنواناً. ب- في المنطق 20 عنواناً. ج- في الكريات 8. د- في الموسيقى 7. هـ- في علم العلوم 19. و- في الهندسة 23. ز- في الفلك 26. ح- في الطب 22 ط- في أحكام النجوم 10 ي- في الجدل 17. يا- في علم النفس 5. يب- في السياسة 12. يح- الأحداثيات (العلل) 14. يد- الأبعاديات (الأبعاد) 8. يو- الأنواعيات (أنواع الأشياء.. الخ) ومتنوعات متفرقة 33. وقد وصلنا بعض هذه المؤلفات (راجع د. عبد بدوي، الكندي فيلسوف العرب، في موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى بيروت 1987، الجزء الأول، ص 155 - 159).

ومن المشاركة في المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التي لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء⁽¹⁾. وقد عاش الكندي في البصرة في مطلع حياته وعاش نشاطها العلمي المزدهر آنذاك، ثم انتقل إلى بغداد وأقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها، وذلك في فترة الإنارة العربية على عهد المأمون والمعتصم حيث كان القرن الثالث الهجري يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة، وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة، فأكب الكندي على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها. كما عُرف عنه أيضاً مساهمته في حركة نقل التراث اليوناني إلى العربية⁽²⁾، فكان يهذب ما يترجمه غيره، وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس.

(1) راجع د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية 1980، ص 339.

(2) Sami Hamarneh, Arabic historiography as Related to The Health Professions in Medival Islam , Sudhoffs Archiv, Band 50 Heft 1, Marz 1966, P4.

2- طابع فلسفة الكندي :

تدل مؤلفات الكندي على إحاطته بكل أنواع المعارف التي كانت لعهدده على اختلافها إحاطة تدل على سعة مداركه، وقوة عقله، وعظم جهوده .

وقد أُلّف في كل تلك العلوم كتباً ورسائل يشهد ما عُرف منها وما تنوّل من مقتطفاتها بما للكندي من استقلال في البحث ونظر ممتاز. وقد بنى مذهبه على ما صح في نظره من الآراء المختلفة من غير تقيد بما نسب لأفلاطون ولا بما نسب لأرسطو . بيد أنه كان بلا شك يراها إمامين في هذا الشأن⁽¹⁾. وقد جمع الكندي في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات، وهذا الجمع قد مثّل أهم الأطروحات التي انعقدت من أجلها كثير من مجالس النقاش والجدل والمناظرات العلمية العقلية .

ويمكن أن نتوقف على مادة تلك المجالس من خلال بعض مؤلفات الكندي وذلك فيما يلي:

تظهر نزعة الكندي العقلية الفلسفية في مواضع كثيرة من مؤلفاته فنراه وكأنه - عبر كتابه في الفلسفة الأولى - يدخل في مناظرة عقلية مستمرة عبر التاريخ ضد خصوم الفلسفة التي يسميها " علم الأشياء بحقائقها " فنراه في دفاعه عنها يلزم خصومها وخصومه بالتبعية بالاعتراف بوجوب اقتنائها منطلقاً من أن موقفهم لا يخلو من القول بوجوب اقتنائها أو عدم الوجوب. فإن قالوا : إنه يجب ، وجب طلبها عليهم . وإن قالوا إنها لا تجب، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يُعطوا على ذلك برهاناً. وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها. فواجب إذن طلب هذه القنية بأستهم والتمسك بها اضطراراً عليهم . كما أن في

(1) راجع، مصطفى عبد الرزاق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، طبعة القاهرة 1945، ص 46، 48.

علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه . والبعد عن كل ضار والاحتباس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه⁽¹⁾. وهنا يتجلى التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي. وقد مثّل هذا التوفيق أداة قوية فى الهجوم على أعداء الفلسفة هؤلاء الذين يمتنعونها باسم الدين، وهو من هذه التهمة برآء. بل أنهم بذلك إنما يتاجرون بالدين دفاعاً عن مصالحهم . وهؤلاء عند الكندي هم التسمون " بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة فى الرأى، والاجتهاد فى الأنفاع العامة الشاملة لهم.. ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصرُوا عن نيلها، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجريّة الواترة ، دفاعاً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم علماء الدين، لأن من تجرّ بشيء باعه ، ومن باع شيئاً، لم يكن له، فمتى تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنّة علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرةً"⁽²⁾.

ونتلمس فى عبارة الكندي " أن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه. والبعد عن كل ضار والاحتباس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه" وتقسيمه للفلسفة إلى علم وعمل، أعنى نظرية وعملية. وقسمة الفلسفة إلى نظرية وعملية ترجع إلى أرسطو كما هو معلوم، فنقلها الكندي وزرعها فى رُض العرب،

(1) الكندي، الرسائل الفلسفية ، كتاب إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، تحقيق محمد عبد ددى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة (د. ت)، ص 104 - 105 .

(2) الكندي، نفس المصدر، ص 103 - 104 .

لكن الجديد في هذا التقسيم ما ورد في العبارة الأخيرة من أن هذه الأقسام جميعاً هي ما جاءت به الرسل والأنبياء ، مما لا عهد لأحد في فلاسفة القدماء به. ولا يقتصر أمر الكندي على ذلك، بل أنه لا يلبث أن يفترق عن أرسطو عندما يعلل هذا التقسيم وفلسفه فيدخل فيه تفريعات وتفاصيل لا يعرفها أرسطو ، إذ يربط أقسام الفلسفة بأقسام النفس: " فالفلسفة ليست سوى نظم النفس " أى صورة عن النفس " لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكر وحس ، فكذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعمل بحيث يكون العلم هو القسم العقلي، والعمل هو القسم الحسي. والجزء العقلي في النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة.. ".
والأشياء إما مادية كالجواهر الجسمية أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هي مادية كالروحانيات التي منها النفس، أو غير متعلقة بالمادة بوجه كالإلهيات التي منها الربوبية. وواضح أن هذا التقسيم وما يقوم عليه من أسس وقواعد جديدة يختلف في روحه عن تقسيم أرسطو، ويعكس الاهتمامات الدينية . التي تحتل المقام الأول في فلسفة الكندي⁽¹⁾.

ونجد في فلسفة الكندي أنه في بعض المواضع قد اتبع أسلوب المناقشة والمنطق في عرضها ، فنراه يرتب المسألة التي يبحثها في مقدمات، ثم يستنبط منها نتائج بعضها كاذبة، وبعضها الآخر صادقة، وينتهي إلى بيان لما صارت الكاذبة غير صادقة، والصادقة غير كاذبة. وذلك حتى يُقنع من يطالع فلسفته بطريقة عقلية خالية من التقليد. ففي حديثه عن " وحدانية الله " مثلاً يقول: " إن كان الواحد عدداً، ولا شيء أقل من الواحد، فالواحد هو الأقل المرسل ". ثم يردف ذلك بقوله: " وهذا ظن ليس بصادق ، لأنه إن كان الواحد عدداً ، فهو كمية ما، وإن كان

(1) راجع، محمد عبد الرحمن مرجب، الكندي فلسفته - مُتَخَبَات، منشورات عويدات، ط الأولى بيروت ، 1985، ص 46.

الواحد كمية، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه .. والواحد لا ينقسم ، فهو إذن ليس عدداً .. ولا كمية. ولا تذهبن من قولنا : واحد إلى الموحد بالواحد ، بل إلى الوحدة عينها، فالوحدة لا تنقسم 'بته'⁽¹⁾. واضح هنا أن نقاش الكندي عقلاني منظم ينم عن قوة فكرية، وبحته عقلى فلسفى عميق ، وتسلسله منطقى مرتب يسلم إلى إثبات صحة الأفكار التى يعتقدونها.

ويتضح هذا النهج أيضاً فى رسالة الكندي " فى إيضاح تناهى جرم العالم "، حيث نراه بعد أن يضع مقدمات للأعظام المتجانسة، يقوم بترتيبها وإثباتها بطريقة منطقية محكمة، مع الاستعانة بالأمثلة ورموز الرياضيات والرسومات، وهذه المقدمات هى⁽²⁾:

- 1- الأعظام المتجانسة التى ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .
- 2- إذا زيدَ على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها صارت غير متساوية .
- 3- لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لانهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر، لأن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه .
- 4- الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناه ، جملتها متناهية .

يتضح مما سبق أن الكندي قد ساهم فى إثراء حركة الجدل والنقاش العقلاني وتطورها فى المجتمع الإسلامى، وإن لم نثر فى مؤلفاته ولا فى كتب التراجم على مناظرة فعلية أو حلقة نقاش اشترك فيها، إلا أن مؤلفاته بصفة عامة تشير إلى ذلك، ففيها يتجلى نقد الكندي لآراء الفلاسفة حتى وإن كان أرسطو الذى آمن بكثير

(1) الكندي، الفن الرابع من كتاب فى الفلسفة الأولى، ص. 146 - 147

(2) الكندي، رسالة فى إيضاح تناهى جرم العالم، ضمن رسائل فلسفية، ص 188 - 190.

من آرائه، فنراه ينتقده في مسألة قدم العالم وكأنه يدخل معه في مناقشة أو حوار عقلاني عبر الزمن عن طريق انتقاده لأدلة أرسطو على قدم العالم ، ثم تقديمه لأدلة هو على حدوثه ، وذلك في صورة مقدمات بديهية واضحة ومعقولة بغير متوسط - على حد قوله - ، ثم يقيم الدليل المنطقي على صحتها بواسطة بيان التناقض الذي يؤدي إليه القول بخلافها.

والنقد وإبطال حجج الغير، ومحاولة إثبات حجج الأنا بالدليل العقلي والمنطقي من أهم مستلزمات الجدل والنقاش العقلاني .

ويظهر أيضاً في بعض فلسفة الكندي اتباعه لأسلوب المناقشة مع القارئ الذي سوف يقرأ له ، ويتجلى ذلك في ترتيبه لمباحثه الفلسفية في صورة مقدمات، ثم يقوم بإستنباط ما يلزم عنها من نتائج، ثم إقامة البرهان على صحتها .
ومما لاشك فيه أن مثل هذه المسائل قد ساعدت على تطور حركة النقاش العقلاني والجدلي في المجتمع العلمي الإسلامي في عصر الكندي وما تلاه من عصور.

وبناءً على ما سبق فإن الكندي يعتبر أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين، فجمع أشتاتاً من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيشاغورث ، وأخرى لأفلاطون، وغيرها لأرسطو، وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الإسكندر الأفروديسي، وفورفوروريوس، وتناول ذلك كله بمقتضى تعاليم الإسلام بعامة ونظرة المعتزلة بخاصة . ومع صعوبة هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندي ، إلا أنه قد استطاع أن يرتقى بها إلى مستوى المذهب الفلسفي، رغم ما نرى فيه من آراء مفككة اختيرت من أودية مختلفة وآفاق متباينة⁽¹⁾. وعذر

(1) د. مرجب، الكندي، ص 39.

الكندي في ذلك أنه الرائد الأول في ميدان الفلسفة الإسلامية، وأنه كان يجب أن تتضح المسائل بعض الشيء لكي تظهر في صورة مكتملة عند الفارابي وابن سينا، ومن ثلّاهما من الفلاسفة⁽¹⁾.

(1) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 344.

3- تميز بحثه في موضوعات الأقدمين

هذا من حيث طبيعة فلسفة الكندي . أما من حيث الموضوعات التي بحثها فهي نفس الموضوعات التي بحثها الحكماء الأقدمون، لكن تناوله لها يختلف عنه لدى الأقدمين، لاسيما إذا مست عصبا دينيا. فالكندي أرسطي الترة في علم الطبيعة الذي لا شأن له بالدين، ولكنه إسلامي الصبغة فيما وراء الطبيعة الذي يخالف فيه أرسطو عقيدة القرآن. فالكندي لم يتردد في نفى قدم العالم والأصول التي يقوم عليها وأثبت حدوثه وخلقه في الزمان من العدم، كما رفض أيضاً الأخذ برأى أرسطو المادى في النفس لتعارضه مع تعاليم الإسلام، وآثر عليه أفلاطون الذي يقول بروحانيتها وخلودها. أما رأيه في الله وصفاته فهو إسلامي معتزلي الترة بلا منازع⁽¹⁾.

ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندي أول من أخذ مذهب أرسطو وحذا حذوه في تأليفه، ولاشك أن لهذا الرأي أساساً من الصحة، فأرسطو يتبوا مكاناً كبيراً في ثبت الكتب التي صنفها الكندي، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو، بل درس ما ترجم منها وحاول اصلاحه وشرحه. ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو في الطبيعة بما عليها من شروح للإسكندر الأفروديسى قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً⁽²⁾. وقد اتضح ذلك بصورة جلية في الفلسفة التي قدمها، والتي انحصرت في المسائل الثلاث الرئيسية: الله ، والعالم، والنفس .

يذهب الكندي إلى أن العالم حادث ، مخلوق لله، وفعل الله في العالم هو

(1) مرجع، الكندي، ص 40.

(2) دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادى أبوريدة ، دار النهضة العربية ، ط. الخامسة 1981 ، ص 188 - 189.

"الإبداع" أى إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن، دون أن يتأثر هو بذلك، فالله هو الفاعل على الحقيقة، وهو غاية كل علة، فتأيس الأيسات عن ليس، ليس غيره⁽¹⁾. أما ما دونه من جميع مخلوقاته، فإنها تُسمى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة. هاما أولها فعن باريه تعالى، ثم ينفع بعضها عن بعض، فالأول منها ينفع، فينفع عن انفعاله آخر، وينفع عن انفعال ذلك آخر، وهكذا حتى تنتهى إلى المنفع الأخير منها. وجميع المفعولات (أو المنفعلات) مستندة في وجودها إلى الله أو "المبدع الأول" الذى هو العلة الأولى لجميع المفعولات التى تتوسط والتى بغير توسط بالحقيقة، لأنه فاعل لا منفعل بته، إلا أنه علة قريبة للمنفع الأول، وعلة بتوسط لما بعد المنفع الأول من مفعولاته⁽²⁾.

والذات الإلهية مترهه تترهها مطلقاً عند الكندى، فالواحد الحق عنده⁽³⁾ :
ليس هو شىء من المعقولات، ولا عنصر، ولا جنس، ولا نوع ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحد بالإضافة إلى غيره، بل واحد مرسل.. والواحد الحق لا ذو هيولى، ولا صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية.. ولا متحرك، ولا موصوف بشىء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة، فهو إذن وحدة محضة، أى لا شىء غير الوحدة، وكل واحد غيره فمتكثر. والواحد الحق أزلى، ولا يتكثر بته بنوع من الأنواع أبداً، ولا يقال واحد بالإضافة إلا غيره، ولا هو صورة مؤتلفة من جنس وأنواع، ولا هو كمية بته، ولا له كمية، لأن

(1) الكندى، رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة، ص 183.

(2) الكندى، رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز، ص 183.

(3) الكندى، كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ص 153، 160.

كل كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم متكرر بنوع ما ، وتتره الله عن ذلك .

والله هو الوجود التام الذى لم يسبقه وجود ولا ينتهى له وجود ولا يكون وجود إلا به وهو كذلك من حيث الصفات - السابقة - واحد تام فالوحدة من أخص صفات الله إذ هو واحد بالعدد وواحد بالذات ، وواحد فى فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر فى ذاته نتيجة لفعله ، وكذلك هو أزلى أي أنه ليس هناك ما هو أقدم منه ، وكذلك لا يستمد وجوده من غيره لأنه ليس هناك ما هو أقدم ، ومن ثم فالله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شىء ومؤسس (موجد) الكل عن ليس⁽¹⁾ .

وللكندى عدة أدلة أو براهين على إثبات وجود الله ، تنحصر فيما يلى :

1- دليل الحدوث :

يقرر الكندى أن أى شىء فى هذا الوجود لا يمكن أن يكون علة لذاته بناءً على أن العالم كله محدث مخلوق ، وله بداية فى الزمان ، وعلى ذلك فلا بد لهذا العالم من محدث ، وبما أن هذا المحدث لا يمكن أن يكون من بين أشياء هذا العالم ، إذن فالله هو المحدث الوحيد الذى يقدر على حدوث هذا العالم من العدم .

2- دليل الكثرة :

يقوم هذا الدليل على أساس الكثرة الموجودة فى الموجودات ، فكل موجود مركب من كثرة تنضم أجزائها إلى بعضها لتركبه مما يخصه ومما يعُمه ويعم غيره ، وكل منهم يحتاج إلى مركب يركبه ولا يشترك فى كثرته . وهذا المركب هو شىء

(1) - أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 318 - 319 .

آخر غير الأشياء المركبة من الكثرة ، ولا بد أن يكون واحداً غير متكرر ، ولا واحد غير متكرر إلا الله سبحانه وتعالى . وسوف يقول الفلاسفة الإسلاميين بهذا الدليل بعد الكندي .

3- دليل الوحدة :

إذا كانت الأشياء الموجودة أماناً قابلة للوحدة ، فإنها إذا اتحدت فإن وحدتها تكون بالعرض وليست ذاتية فيها ، ولا بد لها من (مَوْحَدٍ) يفيدها وحدتها ، ولا بد لهذا الذي أفادها وحدتها من مفيد للوحدة . وبما أنه يستحيل أن يكون للمفيد مفيد إلى غير نهاية ، إذن فلا بد من التوقف عند واحد منه تفيض الوحدة على كل ما يوصف بالوحدة ، وهو الله جلّ وتعالى .

4- دليل الغائية :

يقوم على أساس أن الكون بما فيه وُجد لغاية معينة . وهذا الدليل قد أشار إليه أرسطو من قبل ، وذلك حينما تحدث عن الغائية في الطبيعة ، فقرر أنه ⁽¹⁾ : يجب أن نسلم بأن الطبيعة تعمل لغاية ، وأن جميع العلل الأخرى موجهة إلى تحقيق غايات . أما قول القدماء بأن الأشياء مرتبة بالضرورة وأنها تحدث آلياً بدون اتجاه إلى غاية ، فإنه قول لا يتفق أبداً مع الواقع الطبيعي ، وأن أى شيء يحدث في الطبيعة إنما يحدث بسبب غاية ما .. وإذا تدرجنا مع صور الحياة المختلفة من أدناها إلى أعلاها ، فإننا نجد الطائر يبني عشه بالطبيعة ولغاية ، وكذلك يفعل العنكبوت في نسيجه ، والنبات بأوراق لغرض الحماية ، وفي جذوره التي يرسلها إلى باطن

(1) راجع ، محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ 2 ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية 1998 ، ص 85 - 86 .

الأرض للحصول على الغذاء . ومن الواضح أن هذا النوع من العلة إنما يكون في الأشياء التي تحدث في الطبيعة . ولما كانت كلمة " الطبيعة " تعني أمرين : المادة والصورة ، وكانت الصورة في الغاية بمعنى أنها تلك التي من أجلها يتم إنجاز الشيء ، فإذا لم تتحقق الغاية في أي موجود طبيعي ، فإننا نقول إنه قد حدث فشل في المجهود الغائي ، ذلك أن شيئاً ما لا يحدث في الطبيعة هكذا صدفة أو اتفاقاً ، بل لابد من أن يحدث كل شيء حسب غاية معينة . وهذه الغاية — على رأي الكندي — لا يمكن أن تكون إلا لعالم لا يُرى ، وهذا العالم لا يمكن أن يُعرف إلا بهذه الغاية ، أي بالآثار الدالة عليه في الوجود ، وهذا العالم لا يمكن أن يكون سوى الله جلّ وتعالى .

تلك هي أدلة الكندي على إثبات وجود الله ، علة هذا الوجود بما فيه من موجودات . إذن فالعالم محدث مخلوق لله كما أرتأى الكندي إلى ذلك من قبل ، ومتأثراً بشريعته الإسلامية " الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل " (1) " ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو " (2) .

لكن هل قدم الكندي أدلة وبراهين على إثبات حدوث العالم ووجوده مثلما فعل بصدد إثبات وجود الله ؟

الحقيقة أن الكندي حاول إثبات حدوث العالم في رسالتين من رسائله ، هما : رسالته في ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يُقال : " لا نهاية له " ، ورسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم . ففي الرسالة الأولى يقدم الكندي أربع مقدمات رياضية بديهية هي أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جُرم

(1) سورة الزمر ، آية 62 .

(2) سورة غافر ، آية 62 .

لا نهاية له ، وذلك ببيان ما ينشأ عن ذلك من التناقض . وهاك هذه المقدمات ⁽¹⁾ :

1- إن كل شيء ينقص منه شيء ، فإن الذى يبقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه
2- وكل شيء نقص منه شيء ، فإنه إذا ما رُدَّ إليه ما كان نقص منه ، عاد إلى
المبلغ الذى كان أولاً .

3- وكل أشياء متناهية ، فإن الذى يكون منها ، إذا جُمعت متناه .

4- وإذا كان شيان أحدهما أقل من الآخر ، فإن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه ،
وإن عدَّ كله فقد عدَّ بعضه .

فإن فُرض جسم لا نهاية له ، فإن أخذ منه جزء ، فإن ما بقى منه لا يخلو من أن
يكون متناهياً أو لا متناهياً ، فإن كان ما بقى منه متناهياً ، فإنه إذا أُعيد إليه ما
أُخذ منه المتناهى ، كانت جُمعلتها جميعاً متناهية ، وجملتها هذه المتناهية هى ما كان
أولاً مفروضاً لا متناهياً ، فإذاً الذى لا متناه متناه ، وهذا خلف لا يمكن .

ثم يحاول الكندي إقامة البرهان على تنهى الزمان ، والذى يرتبط بوجوب تنهى
الحركة ⁽²⁾ : من حيث إن الحركة لا تتم إلا فى زمان ، فإن كانت حركة
كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان ، والحركة إنما هى حركة الجُرم أو
الجسم ، فإن كان جُرم كانت حركة ، وإن لم يكن جُرم لم تكن حركة .

فالارتباط قائم بين الجسم والحركة والزمان ، ولا يتقدم أحدهما على الآخر .

وإذا كان الجسم المتحرك متناه ، فإن الزمان الذى يتحرك فيه متناه أيضاً بناءً
على عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر ، أى إذا وجدت الحركة ، وجد الزمان ،

(1) الكندي ، رسالة فى ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال : "لا نهاية" له ، ص 194 - 195 .

(2) الكندي ، رسالة فى وحدانية الله وتنهى جرم العالم ، ص 204 .

إذن فالزمان محدث مثله مثل الحركة . وما دام الزمان هو مقياس الحركة ، وأن هذه الحركة هي حركة الموجودات التي تكوّن العالم ، فإن مجموع حركات موجودات العالم محدثة ، إذن فالعالم محدث .

والمنفعل الأول عن الله بطريق الفيض هو العقل الأول، أو " العقل الفعال " والذي يمثل المرتبة الأولى من مراتب العقل عند الكندي - كما عند أرسطو وشراحه - ، أما المراتب الثلاث الأخرى فتوجد في النفس الإنسانية بالفعل وبالضرورة، وهي العقل الذي بالقوة، والعقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، والعقل الظاهر . فالعقل إما علة وأول لجميع الموجودات والعقول الثواني ، وإما ثان وهو بالقوة للنفس، وقد اقتنته، وصار موجوداً، متى شاءت استعملته وأظهرته لوجود غيرها منها، كالكتابة في الكاتب، فهي له معدّة ممكنة، قد اقتناها، وثبتت في نفسه، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء . وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس، متى أخرجه، كان موجوداً لغيرها منها بالفعل⁽¹⁾. وهذا ما يسمى بالعقل المستفاد.

وتقع النفس " الكلية " في المرتبة الوسطى بين العقل الأول أو "العقل الإلهي "، وبين العالم المحسوس أو المادي. وقد خرجت النفس الإنسانية من هذه النفس، لذلك فهي " بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري عزّ وجلّ، كقياس ضياء الشمس من الشمس"⁽²⁾. وهذه النفس مبينة ومستقلة عن الجسم، ولما كان جوهرها إلهي روحاني ، لذلك فهي تعارض القوتين الغضبية والشهوانية.

(1) الكندي، رسالة في العقل، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، بتحقيق أبي ريدة، ص 357 - 358.

(2) الكندي، رسالة النفس، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، بتحقيق أبي ريدة، ص 273.

ويتضح تأثير أفلاطون على الكندي حينما يذكر أن الانسان إذا غلب القوة العاقلة على القوتين الشهوانية والغضبية، وتجرد من ماديات العالم المحسوس، وأقبل على البحث والنظر، انكشفت لنفسه الحقائق والمعارف. وعندما تفارق البدن بالموت، فإنها لا تموت مثل البدن، ولكن تصير إلى عالم العقل، فوق الفلك، في نور الباري، ورأت الباري عز وجل وطابقت نوره، وجلت في ملكوته، فينكشف لها علم كل شيء، وتصير الأشياء كلها بارزة لها كمثل ما هي بارزة للباري عز وجل، لأننا إذا كنا، ونحن في هذا العالم الدنس، قد نرى فيه أشياء كثيرة بضوء الشمس، فكيف إذا تجردت نفوسنا، وصارت مطابقة لعالم الديمومة، وصارت تنظر بنور الباري، فهي لا محالة ترى بنور الباري كل ظاهر وخفي، وتقف على كل سر وعلانية⁽¹⁾.

لكن إذا كان الكندي قد تأثر بأفلاطون، وخصوصاً بالجدل الصاعد عنده، فما علاقة نظرية الكندي في العقل والفيض بنظرية أفلوطين. هل أخذها الكندي من أفلوطين، أم كانت من ابتكاره هو؟
الواقع أن قول الكندي بالفيض Emanation فيه تأثير واضح بأفلوطين⁽²⁾ والذي تأثر بدوره بأفلاطون في نظرية المثل.

(1) الكندي، رسالة في النفس، ص 276.

(2) يرى أفلوطين أن الواحد أو " الله " يقوم على قمة الأشياء جميعاً. وتتم عملية صدور الكثرة عنه عن طريق اتحاد الأقسام اللاحق نحو السابق الذي يعلوه. فالواحد يتعقل ذاته، فيصدر عن هذا التعقل العقل، وذلك العقل هو الصادر الأول والذي يحتوي على تركيز للأشعة الصادرة عن الواحد. وتحرك هذه الأشعة نحو الواحد تشبه، ومن هذا الاشتاء تفيض النفس الكلية. وعن هذه النفس تفيض نفوساً جزئية دون أن تنقسم، فتفيض منها هبولى العالم، والأصول البذرية، أى الصور التى تشكل بحسبها الموجودات وفقاً لنماذجها في العقل الكلى. ويرجع اختلاف النفوس الأرضية في الخلق والأفعال إلى تشخصهما وتلبسها بالأجسام. وهذا رأى أفلاطون، وسيقول به ابن سينا كما بعد (د). محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية 1993، ص 232.

يرى الكندي أن النفوس تختلف من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى، فمنها ما يكون في غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقتها للبدن، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم في كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهدب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى، فيرتقى صاعداً من فلك القمر إلى فلك عطارد، ثم يصير إلى الفلك الأعلى. ويذكرنا هذا الترقى التدريجي للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجدل الصاعد عند أفلاطون، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية لها فترسم بذلك الطريق الذي سيشير إليه الفارابي فيما بعد في نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود. وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابي هو أول من أشار إلى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين، ولكن الكندي - كما تبين لنا - هو الذي وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية بعد أن تلقاها من التراث اليوناني. (الأفلاطوني والأفلوطيني) وعرضها بصورة أولية، وجاء الفارابي فأحكم إخراجها على الصورة التي نجدها في المدرسة المشائية الإسلامية⁽¹⁾.

من الواضح أن الكندي قد تأثر في فلسفته بفلاسفة اليونان: أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين، وكذلك شراح أرسطو. لكن هل اشتملت فلسفته أيضاً على التأثير بالعتيدة الإسلامية، وخاصة الفرق الكلامية في عصره؟

ثمة رأي يذهب إلى أنه لا توجد بينة أو دليل قوى على وجود تأثير قوى للمعتزلة على الكندي، رغم أن منهجه في تفسير القرآن يشبه منهج المعتزلة⁽²⁾. لكن الواقع غير ذلك، فإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع

(1) راجع، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 322 - 323.

(2) الكندي، رسالة في النفس، ص 276.

المخالفين للإسلام، فإن الكندي قد شاركهم في ذلك، وله كتب في الرد على الثنوية والملحددين والنصارى، وفي الرد على مذاهب بعض المتكلمين، هذا إلى تأليفه في الجزء الذي لا يتجزأ، وفي الاستطاعة وزمان كونها، وفي مسألة حالة الجسم في أول إبداعه: هل هو ساكن أم متحرك، وخصوصاً في إثبات النبوة للرسول بوجه عام، وكل هذه مسائل مما كان يعالجها المتكلمون في عصره لاسيما المعتزلة.

على أنه إذا كان ليس بين أيدينا حتى الآن شيء من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعض ما لا بد أنها كانت تحويه، فالتوحيد مثلاً، ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركاً، موجودان في كتابه في الفلسفة الأولى، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود في رسالته "في كمية كتب أرسطو". ولو تأملنا نزعة الكندي المتطرفة إلى التثنية المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية، كما تتجلى في كتابه في الفلسفة الأولى⁽¹⁾ مثلاً لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره، ولكن دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي وشخصيته المميزة وروحه الخاصة⁽²⁾.

تلك كانت خلاصة فلسفة الكندي في الله والعالم والنفس، والتي يتضح منها أنها

(1) The Cambridge History Of Islam , Op. Cit. Vol. 28. p 786.

(2) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، في تحقيقه لرسائل الكندي الفلسفية، ص 28، 31.

(3) يقول الكندي: إن الواحد الحق ليس هو شيء من العقولات، ولا هو عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحد بالإضافة إلى غيره، بل واحد مُرسل، ولا يقبل التكثير، ولا هو المركب، ولا كثير، ولا ذو هيولى، ولا ذو صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة، ولا ذو جنس، ولا ذو فصل، ولا ذو شخص، ولا ذو خاصة، ولا ذو عرض عام، ولا موصوف بشيء مما ينبغي أن يكون واحداً بالحقيقة (كتاب الكندي إلى المنصم بالله في الفلسفة الأولى، ص 160).

عبارة عن خليط من آراء وأفكار أفلاطون، وأرسطو، والفيثاغورية، وأفلوطين، وشرح أرسطو خاصة الإسكندر الأفروديسي، وفرفوريوس، فضلاً عن عقيدته الإسلامية .

فجاء مجهود الكندي منحصراً في الجمع بين هذه الأشثات من الآراء والمعارف. ولم ينجح الكندي بهذا الجمع في بناء مذهب فلسفي متكامل على رأى الدكتور أبى ريان⁽¹⁾.

ويعضد هذه النتيجة رأى كل من صاعد الأندلسي، والقفطى ، في إنتاج الكندي في المنطق أيضاً، حيث جاء ناقصاً. يقول صاعد⁽²⁾: "...ومنها كتبه في المنطق، وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عظيماً، وقلما ينتفع بها في العلوم، لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل فى كل مطلوب إلا بها. وأما صناعة التركيب، وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه إليها، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات، فحينئذ يمكن التركيب، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل ". وهذا النقص الذى رآه صاعد فى منطق الكندي يؤيده القفطى⁽³⁾، فىرى أن صناعة التركيب التى قصدها فى تواليفه لا ينتفع بها إلا المنتهى الغنى عنها بتبحره فى هذا النوع.. ولا تتحرر قواعد المنطق إلا بصناعة التحليل التى أغفلها.

لكن رأى صاعد والقفطى هذا ليس هو بالرأى النهائى فى الكندي، فهناك رأى آخر مخالف لرأيهما، وهو رأى ابن أبى أصيبعة الذى وصف صاعداً بالتحامل على

(1) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص 344.

(2) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم تحقيق حياة بوعلوان ، ط أولي، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت 1985 ، ص 136.

(3) القفطى، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة القاهرة ، 1326 هـ ، ص 242 .

الكِنْدِي، وقال: " هذا الذي قاله صاعد عن الكِنْدِي فيه تحامل كثير عليه، وليس ذلك مما يحط من علم الكِنْدِي، ولا مما يصد الناس عن النظر في كتبه والانتفاع بها"⁽¹⁾.

ومع ذلك نحن لانستطيع أن نناقش صاعداً والقفطى في رأيهما "في الكِنْدِي"، ولا نستطيع أيضاً أن نشايح رأى ابن أبي أصيبعة، وذلك لسبب بسيط جداً، وهو عدم وجود كتب منطقية للكِنْدِي بين أيدينا حالياً. وعلى أية حال يمكن لنا أن نتبنى موقفاً محدداً بصدد هذه المسألة، وذلك بالتساؤل عن حجم الدور الذي لعبه الكِنْدِي في تطور الدراسات المنطقية العربية على أيامه؟.

الواقع أن الكِنْدِي قد تولى الدعم المادى للمترجمين الأوائل السابقين على مدرسة حنين بن إسحق . فكان يشتري إنتاجهم من الترجمات في العلم والفلسفة اليونانية. ويبدو أن اهتمامه بالفلسفة كان أكبر من اهتمامه بالمنطق، لكن لا يمكن التقليل من جهده (رعاية المترجمين) في المنطق، لأن هذا الجهد يعتبر بمثابة البداية الحقيقية لتطور الدراسات المنطقية الأرسطية داخل المجتمع العلمى العربى. وقد ابتدأ التأليف المنطقى العربى بالكِنْدِي، حيث وضع مختصراً لقاطيغورياس، وتفسيراً لأنا لوطيقا الأولى⁽²⁾. ثم نضجت معالم التأليف المنطقى العربى عند تلميذ الكِنْدِي أحمد بن محمد بن الطيب السرخسى (ت 283 هـ / 896 م) الذى وضع ملخصاً لكتب أرسطو المنطقية الأربعة: قاطيغورياس (المقولات)، بارى أرمينياس (العبارة)، أنا لوطيقا الأولى (القياس)، أنا لوطيقا الثانية (البرهان)، على ما يذكر ابن أبي أصيبعة⁽³⁾.

(1) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق نزار رضا ، دار الحياة ، بيروت (د. ت) ، ص 287

(2) ابن الندم : الفهرست، ص 348.

(3) عيون الأنباء...، ص 294.

وسوف نعود للحديث عن هذه الجزئية في موضع لاحق، وذلك عند الحديث عن الفارابي من حيث إنه أدرك ما أغفله الكندي من صناعة التحليل، على ما يذكره بعض المؤرخين، ومنهم صاعد الأندلسي والذي أبدى تحامله على الكندي. فإذا كان الفارابي سوف يُكمل ما أغفله الكندي في المنطق، فإنه لابد وأن تكون كتب الكندي المنطقية قد ساعدت الفارابي كثيراً في صياغة كتبه المنطقية، والتي جاءت الغاية الكافية، والنهاية الفاضلة، وذلك لا يحيط من منطق الكندي، ولا يصد الناس عن النظر فيه والانتفاع به كما ارتأى إلى ذلك صاعد الأندلسي وغيره.

وهذا الحديث يفضي بنا إلى تساؤل هام، هو: هل استطاع الكندي أن يقدم إضافات أصيلة تحسب له " كفيلسوف للعرب " في مجال الدراسات الفلسفية بصفة عامة ؟

الحقيقة أن الفضل يرجع إلى الكندي في وضع أول كتاب للمصطلح الفلسفي عند العرب، فرسالته في "حدود الأشياء ورسومها" تعتبر أول قاموس للتعريفات الفلسفية عند العرب كما يرى الدكتور أبو ريدة⁽¹⁾، حيث تشتمل الرسالة على نحو من مائة تعريف في علوم المنطق، والرياضيات، والطبيعة، وما بعد الطبيعة، والنفس، والأخلاق وغيرها. وأهمها بطبيعة الحال التعريفات الفلسفية الخالصة التي نجد بينها تعريف النفس، والصورة، والهيولى، والجوهر، والإبداع، والعلة الأولى، والاسطقس. إن هذه المجموعة من التعريفات هي على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب، وتدل المقارنة بين ما فيها وبين ما في

(1) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، في تحقيقه وإخراجه لرسائل الكندي الفلسفية، المقدمة، ص 19.

كتب التعريفات بعد عصر الكندي على جودة البداية في تحديد المفاهيم، وعلى الضبط الذي يتجلى في الاختصار، مثل تعريف الإبداع بأنه "إظهار الشيء عن ليس"، وتعريف الإنسانية بأنها "الحياة والنطق والموت"، والبهيمية بأنها "الحياة والموت".. وهكذا. ولا يخلو الاصطلاح الدال على الشيء الواحد من تنوع يدل على إدراك، لا لتعدد الصيغ اللغوية فحسب، مثل استعمال الغير والغيرية في معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشئيين، بل يدل أيضاً على إدراك الفرق بين المعاني الدقيقة للاصطلاحات اليونانية، مثل كلمة "تامة" وكلمة "استكمال" في التعبير عن معنى "الإنجيليا" عند أرسطو. هذا بالإضافة إلى محاولة الكندي تخصيص اصطلاحات لمعان متشابهة، مثل تخصيص لفظ "الفعل" للتأثير الطبيعي الزائل، ولفظ "العمل" للفعل الذي يصحبه فكر ويبقى له أثر، وتخصيص لفظ "الجزء" لما له كل. وينفرد الكندي بأنه، إذ يحاول وضع الاصطلاح، يعتمد أحياناً إلى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال، مثل كلمة "الأيس" للدلالة على الوجود بالإجمال، ثم يجمعها "أيسات" للدلالة على الموجودات، ثم يشتق منها لفظ "الأيسية" للدلالة على حالة الوجود، وفوق هذا يشتق منها فعلاً: يؤيس، بمعنى يوجد الشيء، في معنى الإيجاد مطلقاً. وعلى هذا الأساس نجد الكندي يسمي الإله تعالى: "المؤيس" بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله: إن الله هو "مؤيس الأيسات عن ليس"، بمعنى موجد الأشياء من عدم، أو أن الفعل الحقيقي هو "تأيس الأيسات عن ليس"، يعني إيجاد الأشياء عن عدم، وهو الفعل الإبداعي الذي ينفرد به الله⁽¹⁾.

(1) راجع، مقدمة الدكتور أبي ريدة لرسائل الكندي الفلسفية ص 19، 20، 21.

وترجع أهمية رسالة الكندي أيضاً إلى أنها فتحت الطريق أمام وضع كتب التعريفات عند العرب والمسلمين في العصور اللاحقة بعد الكندي ، وذلك مثل "رسالة الحدود" لابن سينا ، وكتاب "مفاتيح العلوم" للخوارزمي ، وكتاب "التعريفات" للجرجاني .. وغير ذلك .

ولكل ذلك ، فليس أقل من أن نعرض لبعض التعريفات كما أوردها الكندي في رسالته ، وذلك فيما يلي ⁽¹⁾ :

النفس : تمامية جُرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة . ويقال : هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة . ويقال : هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف . الصورة : الشيء الذي به الشيء هو ما هو .

الهيولى : قوة موضوعة لحمل الصور ، منفعة .

الجوهر : هو القائم بنفسه ، وهو حامل للأعراض لم تتغير ذاتيته ، موصوف ، لا واصف .

الإبداع : إظهار الشيء عن ليس .

العلة الأولى : مُبدعة ، فاعلة ، متممة الكل ، غير متحركة .

الاسطقس : منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منحللاً ، وفيه الكائن بالقوة . وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .

الفعل : تأثير في موضوع قابل للتأثير . ويقال : هو الحركة التي من نفس المتحرك . العمل : فعل بفكر .

الكمية : ما احتمل المساواة وغير المساواة .

الكيفية : ما هو شبيه وغير شبيه .

(1) الكندي ، رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، ص 465 ، وبعدها .

الزمان : مدة تُعَدُّها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء .

المكان : نهايات الجسم ، ويقال : هو التقاء أفقى المحيط والمحاط به .

الإضافة : نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه .

التوهم : هو الفنتاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاس : قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته .

الحسّ : إنية إدراك النفس صور ذوات الطين في طينتها بأحد سبل القوة الحسية .

ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .

القوة الحساسة : هى التى تشعر بالتغير الحادث فى كل واحد من الأشياء ، مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجاً عن البدن .

المحسوس : هو المدرك صورته مع طينته .

الغريزة : طبيعة حالة فى القلب ، أعدت فيه لينال به الحياة .

المحال : جَمْعُ المتناقضين فى شىء ما فى زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .

الكل : مشترك لمُشْتَبِه الأجزاء وغير المُشْتَبِه الأجزاء .

الجميع : خاص للمُشْتَبِه الأجزاء .

الجزء : لما فيه الكل .

البعض : لما فيه الجميع .

اليقين : هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الظن : هو القضاء على الشىء من الظاهر . ويقال : لا من الحقيقة والتبيين من غير دلائل ولا برهان .

وعند هذا الحد، نجد أن فلسفة الكندي بصفة عامة تجعلنا نتساءل عن تطور

الدراسات الفلسفية في المجتمع العلمي الإسلامي بعد الكندي؟ ونحن سوف نركز
البحث في ثاني أعضاء الجماعة الفلسفية التي قلنا إنها ظهرت في العالم الإسلامي في
القرن الثالث الهجري، وهو الفارابي، فهل سار أبو نصر على نهج سلفه الكندي، أم
كانت له آراء وأفكار أصيلة، استحق بها أن يلقب " بالمعلم الثاني " بعد أرسطو؟
هذا ما سوف نقف عليه في موضع لاحق .

لكن علينا، قبل البحث في الفارابي، أن نتساءل عن وجود مدرسة للكندي ،
ومدى تأثيره معلماً ومؤلفاً ؟

4 - بنية المدرسة العلمية وأثرها في اللاحقين :

يطلعنا ابن النديم على نص هام يذكر فيه "تلاميذ الكندي ، ووراقيه : حسنويه، ونفطويه، وسلمويه، وآخر على هذا الوزن. ومن تلامذته أحمد بن الطيب، وأخذ عنه أبو معشر"⁽¹⁾. ويتضح من كلام ابن النديم أن حسنويه، ونفطويه وسلمويه، كانوا وراقين، لا تلاميذ، وربما كانوا يشتغلون بالنسخ ضمن الجماعة التي كانت تترجم للكندي .

وقبل أن نشير إلى تلاميذ مدرسة الكندي، يتبادر إلى أذهاننا سؤال هام هو: هل اتبع الكندي اسلوباً أو طريقة معينة في تعليم التلاميذ؟

الحقيقة أن الكندي يقرر في أول رسائله وأخرها أنه يكتب على سبيل الاختصار " لمن بلغ درجة من النظر وحسن الاعتبار " فأصاب حظاً من الثقافة والنضوج المعينين على الفهم والتحصيل، فلا شك أن الكندي كان يقصد من مؤلفاته تقريب مختلف المعارف والنظريات الفلسفية للقراء المتوثبين. وقد يكون في بعض رسائله تكرار ممل في بسط آراء قليلة، وقد يكون فيها استطراد إلى تفصيل فكرة أو إثبات مقدمة، وقد يكون هذا الاستطراد طويلاً يباعد بين أجزاء الاستدلال. ولكن الطريقة التعليمية وما تستلزمه من وضع المقدمات وإثباتها، والاستنباط منها والسير بالتعلم أو القارئ على مهل، مع تذكيره بالمقدمات والأصول بين حين وآخر، كل هذا يتحكم في طريقة العرض للآراء، وذلك بحكم أن المؤلف مهدف، وأن القارئ أجنبي عن الموضوع بالكلية⁽²⁾.

يعتبر أحمد بن محمد بن مروان السرخسي (ت 28 هـ/ 896 م). أكبر

(1) الفهرست، ص 365.

(2) راجع، رسائل الكندي الفلسفية بتحقيق أبو ريدة، المقدمة، ص 9.

وأخلص " ممن ينتمى إلى الكندي، فعليه قرأ، ومنه أخذ، وكان متقناً في علوم كثيرة من علوم القدماء والعرب، حسن المعرفة، جيد القريحة، مليح التصنيف والتأليف"⁽¹⁾. شايح السرخسي أستاذ الكندي في أفكاره، وكتب في معظم العلوم التي تعلمها عليه، فكتب في الفلسفة⁽²⁾، والمنطق⁽³⁾، والطب⁽⁴⁾، وعلم أحكام النجوم⁽⁵⁾، والجغرافيا⁽⁶⁾، والتاريخ⁽⁷⁾.

ومن تلاميذ الكندي الأكثر شهرة من السرخسي، أبو معشر البلخي (ت 272 هـ / 885 م). ذاع صيته في علم أحكام النجوم. وكان أولاً كما يروي ابن النديم⁽⁸⁾، من أصحاب الحديث، وكان يضاغن الكندي ويغري به العامة ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة، فدرس عليه الكندي من حسن له النظر في علوم الحساب والهندسة، فدخل في ذلك، فلم يكمل له، فعدل إلى علم أحكام النجوم، وانقطع شره عن الكندي بنظره في هذا العلم، لأنه من جنس علوم الكندي.

وصار بذلك تلميذاً للكندي. وصنف في علم أحكام النجوم مصنفات قيمة تدل

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء... ص 293.

(2) له فيها: كتاب في وصايا فيثاغورث، كتاب في ألفاظ سقراط، كتاب في أن أركان الفلسفة بعضها على بعض، وهو كتاب الاستيفاء، اختصار كتاب سوفسطيا لأرسطو (عيون الأنباء... ص 295).

(3) كتب ملخصاً لـ " الكتب الأربعة " في المنطق (وقد مر ذكرهم في المتن)، كتاب إلى بعض إخوانه في القوانين العامة الأولى في الصناعة الديالكتيكية، أي الجدلية على مذهب أرسطوطاليس (عيون الأنباء... ص 295).

(4) كتاب المدخل إلى صناعة الطب نقض فيه على حنين بن إسحق، كتاب في النمش والكلف (الفهرست، ص 367).

(5) كتاب المدخل إلى صناعة النجوم.

(6) كتاب المسالك والممالك، كتاب منفعة الجبال (الفهرست، ص 366 - 367)، كتاب في أحداث الجو (عيون الأنباء... ص 294).

(7) كتاب فضائل بغداد وأخبارها (الفهرست 367، العيون 294).

(8) الفهرست، ص 386.

على أنه كان " فاضلاً حسن الإصابة" (1).

أما أكبر تلاميذ الكندي من حيث تحصيل علومه، فهو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي (ت 322 هـ / 933 م). " تتلمذ لأبي يوسف يعقوب الكندي، وحصل من عنده علوماً جمة، وتعمق في الفلسفة، وهجم على أسرار التنجيم والهيئة، وبرز في علم الطب، وبحث عن أصول الدين أتم بحث، وأبعد استقصاء" (2).

والحقيقة أن علم أبي زيد لم يقف عند حد التعمق في الفلسفة، وعلم الكلام والطب والفلك والتنجيم مما أفاده عن الكندي الفيلسوف، بل تعدى ذلك إلى الأدب أيضاً، فكان من البلغاء المعدودين في مقام الجاحظ. وتزودنا عناوين مؤلفاته بصورة واضحة عن مدى معرفته بالعلوم المختلفة: لقد أخذ عن الكندي مثلاً، تصنيف العلوم المؤسس على تقسيم أرسطو، ووضع في هذا المجال كتاباً بالغ أبو حيان التوحيدي في الثناء عليه، وهو كتاب " أقسام العلوم". ووضع في الطب كتاب "مصالح الأبدان والأنفس". كما آمن بتلك الفكرة التي وقف أستاذه حياته للتبشير بها، أعنى وحدة الشريعة والفلسفة. ومن هنا كان بحثه في " علم الكلام " واستقصائه والنظر فيه (3).

ويتفق معظم المؤرخين (4) على أن أبا زيد البلخي استطاع فعلاً أن يجمع بين

(1) الفهرست، ص 386. ويذكر ابن النديم في نفس الصفحة وما تليها مؤلفات أبي معشر البلخي، وهي: كتاب المدخل الكبير، المدخل الصغير، كتاب زيج الهزرات، كتاب المواليذ الكبير، كتاب هيئة الفلك واختلاف طلوعه، كتاب الميلاج، كتاب تحاويل سقى العالم، كتاب الاختيارات على منازل القمر، كتاب إثبات علم النجوم، كتاب تفسير المنامات من النجوم، كتاب القواطع على الميلاجات، كتاب زيج القرائات والاحترافات، كتاب الأوقات، كتاب الأوقات على اثني عشرية الكواكب.

(2) باقوت الحموي، معجم الأدباء، طبعة القاهرة 1936، الجزء الأول، ص 141.

(3) د. سحبان حليقات، أبو زيد البلخي، سيرته وآراؤه الفلسفية، مجلة دراسات وأبحاث، ص 15.

(4) انظر: - ابن النديم، الفهرست، ص 198 -.

الشرعية والفلسفة، تشهد على ذلك مؤلفاته العديدة، ومنها: "كتاب شرائع الأديان"، و "البحث عن كيفية التأويلات"، و "الإبانة عن كمال الدين"، و "عصمة الأنبياء". وزاعت شهرة هذه المؤلفات في البلاد، حتى قال التوحيدى عن صاحبها: "إني ما رأيت في الناس من جمع بين الحكمة والشرعية سواه، وأن القول فيه لكثير"⁽¹⁾. و "إنه لم يتقدم له شبيه في الأعصر الأول، ولا يظن أنه يوجد له نظير في مستأنف الدهر"⁽²⁾.

وتدلنا نصوص التوحيدى هذه على سعة إطلاع البلخى، وكثرة إنتاجه العلمى⁽³⁾. هذا الإنتاج الذى يدلنا على تأثر البلخى بأستاذه الكندى والتزامه بأفكاره وآرائه في مجالات معينة، وتجاوزه في مجالات أخرى⁽⁴⁾. فهو قد شايع آراء أستاذه الفلسفية (محاولة الجمع بين الدين والفلسفة) والكلامية، والتزم بموقفه المعتزلى، يدلنا على ذلك كتابه المشهور "نظم القرآن" وهو كتاب في التفسير على مذهب المعتزلة، يقع في أربعة أجزاء.. والحقيقة أن أهمية هذا الكتاب لا ترجع لكونه تعبيراً عن عقيدته المعتزلية فحسب، بل أنه بمثابة إعلان عملى صريح عن توصله إلى صيغة محددة للعلاقة بين الشريعة والفلسفة. وقد جاوز البلخى في تأثره بالكندى التزعة المعتزلية في الكلام إلى موضوعات الجغرافيا، فوضع كتاب "صور الأقاليم" أو "تقويم البلدان". وقد بين (دى غويه) أن كتاب البلخى أساس لما كتب

== ياقوت الحموى معجم الأدباء 1 / 141.

- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى ببغداد (د. ت) 1 / 240.

- خير الدين الزركلى، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت 1979، 134 / 1.

(1) أبو حيان التوحيدى، تقرىظ الجاحظ، نقلاً عن سحبان خليفات، مرجع سابق، ص 15.

(2) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ص 26.

(3) عدد له ابن النديم ثلاثة وأربعين مؤلفاً، في العلوم المختلفة التى أشرنا إليها في المتن.

(4) انظر مقال: المدارس العلمية في الحضارة الإسلامية بجمهورية الأهرام بتاريخ 8 / 11 / 2002.

الأصطرخى وابن حوقل في الجغرافيا . ومن ثم فهو شاهد على بداية ما عرف باسم المدرسة العربية القديمة في الجغرافيا⁽¹⁾.

يتضح لنا إذن أن أعضاء جماعة الكندي قد التزموا بآراء وأفكار الأستاذ في الغالب الأعم ، وعملوا على تطويرها، كل فيما برع فيه من العلوم، فمنهم من تعلم بعض علوم الأستاذ وتمهر فيها مثل السرخسى، ومنهم من برع في أحد جوانب فكر الأستاذ مثل أبي معشر البلخي الذي أصاب في علم أحكام النجوم. ومنهم من تعلم أغلب علوم الأستاذ ، ثم تجاوزها إلى علوم أخرى ليست من اختصاص الكندي، مثل: أبي زيد البلخي. وهذا الأمر يكشف لنا عن توجه مهم في أساس الجماعات العلمية العربية. فالجماعة العلمية لا تفرض على أعضائها نظام تعليم صارم يلتزم العضو بمقتضاه بعلومها فقط، بل تسمح له بالانفتاح على علوم أخرى تشغل اهتمامات جماعات أخرى. وهذا التوجه هام وضروري في أساس عملية التواصل المعرفي داخل المجتمع العلمي.

ولقد امتد تأثير مدرسة الكندي إلى الفلاسفة الإسلاميين اللاحقين، فالناظر في فلسفة كل من الفارابي، وابن سينا، وابن رشد يجد فيها إشارات تومىء من قريب أو بعيد إلى أثر فلسفة الكندي، "فيلسوف العرب".

(1) راجع، سحبان خليفات، مرجع سابق، ص 15 - 16 .

المبحث الثاني

الفارابي ومدرسته

عناصر البحث في الفارابي ومدرسته

- أولاً : تكوين الفارابي العلمي .
- ثانياً: الجمع بين رأيي الحكيمين .
- ثالثاً : مبادئ العملية التعليمية وأسسها في مدرسة الفارابي .
- رابعاً: بين مبادئ التعليم ومبادئ الوجود .
- خامساً : مخطط تصنيف العلوم عند الفارابي .
- سادساً: أصناف التلاميذ.
- سابعاً: بنية نظرية العلم عند الفارابي .
- ثامناً: الغرض من المنطق وأهميته في البناء المعرفي عند الفارابي .
- تاسعاً: بقية المذهب الفلسفي النظري .
- عاشراً : الفلسفة العملية .
- حادى عشر : أثر فلسفة الفارابي في الأجيال اللاحقة.

أولاً: تكوين الفارابي العلمي:

بدأ الفارابي طلب العلم منذ شبابه بالسفر والترحال فخرج من مسقط رأسه⁽¹⁾، وتنقلت به الأسفار إلى أن وصل إلى بغداد واستقر بها مدة من الزمن مكباً على دراسة الحكمة، وتلمذ على أبي بشر متى بن يونس، والذي يعتبر أول أساتذة الفارابي. ويرى ابن أبي أصيبعة⁽²⁾ أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطو، فاتفق أن نظر فيها، فوافقت قبولاً، وتحرك إلى قراءتها، ولم يزل إلى أن أتقن فهمها.

ولعل ذلك هو ما شجعه على حضور حلقة أبي بشر، وينخرط في غمار تلامذته. فقد دفعه شغفه وحبّه للعلم والحكمة إلى أن يلتحق بحلقة أشهر حكيم في بغداد وقتئذ. ويبدو أن الفارابي قد تأثر بأستاذه أبي بشر تأثراً كبيراً، وظهر عليه ذلك عندما بلغ طور النضوج، فقد قيل إنه لم يأخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبي بشر⁽³⁾.

ويبدو أيضاً أن الفارابي قد دخل في "صراع" علمي مع أستاذه، يؤيد ذلك ما يذكره صاعد الأندلسي⁽⁴⁾ من أن أبا نصر الفارابي كان معاصراً لأبي بشر متى بن يونس، إلا أنه كان دونه في السن، وفوقه في العلم.

(1) ولد أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي حوالاً سنة 257 هـ / 870 م في قرية وسيج بولاية فساراب من أعمال تركستان، على ما يذكره معظم المؤرخين. والفارابي تركي الأصل، إلا أن ابن أبي أصيبعة يذكر أن أباه فارسي الأصل تزوج من امرأة تركية، وكان قائداً في الجيش التركي. وتوفي الفارابي سنة 339 هـ / 950 م. (راجع، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص 353).

(2) العيون، ص 604.

(3) ابن حلكان، وفيات الأعيان، ص 154، وانظر الموضوع الخاص بأبي بشر متى بن يونس فيما سبق من هذا البحث.

(4) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 140.

أما المعلم الثاني الذى تعلم عليه الفارابى، فهو "ابن السّراج"⁽¹⁾ اللغوى، ففى نفس الفترة التى كان يدرس فيها المنطق على أبى بشر، " كان يجتمع بأبى بكر بن السّراج، فيقرأ عليه صناعة النحو، وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق"⁽²⁾. فتعلم الفارابى النحو "فقط" من ابن السراج، وليس اللغة العربية كلها كما ادعى بعض المؤرخين - مثل ابن خلكان - أنه حين وصل إلى بغداد لم يكن يعرف اللسان العربى، لكن " ليس من المعقول أن الإمام ابن السراج المجمع على فضله وجلالة قدره فى النحو والأدب يتعلم المنطق عن ناشئ يتلقى دروسه الأولى، ثم يتأثر عقله بأسلوب هذا الناشئ وتعاليمه، وليس بالمعقول أن من يجهل اللغة العربية يتدبّر بتعلم ألفها وبائها عن ابن السراج"⁽³⁾ العالم اللغوى الكبير

فالمراجع أن الفارابى قد خرج من فاراب بعد أن حصل بنفسه قدراً من العلم والحكمة واللغة العربية، لاسيما وأنها كانت اللغة التى يترجم إليها العلم وفنونه آنذاك. كما يبدو أيضاً أن أسفاره المتعددة قبل وصوله إلى بغداد، قد ساعدته على إتقان اللغة. وقد رجح الشيخ مصطفى عبد الرازق أن الفارابى قد ناهز الخمسين عند دخوله بغداد. إذن كانت هناك مدة زمنية طويلة ممتدة من خروجه من فاراب إلى دخوله بغداد. فمن المرجح أنه خلال هذه المدة قد استطاع أن يتقن لغات كثيرة، حتى قيل إنه كان يعرف سبعين لغة قبل دخوله بغداد. ومع ما فى ذلك القول من غلو، إلا أنه يجعلنا نتساءل فى سخرية من المؤرخين الذين

(1) أبو بكر محمد بن السرى بن السراج اللغوى البغدادى (ت 316 هـ / 928 م). ومن أشهر كتبه، كتاب "الأصول فى النحو".

(2) ابن أبى أصيبعة، العيون، ص 605

(3) الشيخ مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثانى، طبعة القاهرة 1945، ص 59.

ذكروا جهل الفارابي باللغة العربية عند قدومه بغداد ، وهم أيضاً الذين ذكروا أنه أتقن سبعين لغة ، فهل الذى يتقن هذا العدد من اللغات - وهو على ما يبدو لغات الدنيا كلها فى ذلك الوقت - يجهل اللغة العربية، احدى أهم لغات العلم حينذاك، فضلاً عن كونها لغة دين الفارابي؟!.

المهم أن الفارابي قد تعلم فى بغداد الفلسفة والمنطق على أبى بشر متى، وتعلم النحو على ابن السراج، وعلمه هو المنطق. وهذا الجو العلمى الذى عاشه، وعاشه الفارابي يجعلنا نزعـم أن نشاطه العلمى كان نشاطاً جماعياً. فأتناء تعلمه على أبى بشر، كانت العلاقة بينهما، علاقة أستاذ بتلميذه، والعكس.

وبعد أن نضج، أصبحت العلاقة، علاقة منافسة بناء على ما سبق أن ذكرناه من أن الفارابي كان دون أبى بشر فى السن، وفوقه فى العلم. أما العلاقة بينه وبين ابن السراج، فكانت علاقة تعاون. والتنافس والتعاون من أهم العلاقات التى تقوم عليها الجماعات بصفة عامة، والجماعات العلمية بصفة خاصة.

أما ثالث مُعلمى الفارابي، فهو يوحنا بن حيلان (ت 308 هـ / 920 م). وكان على دراية بالفلسفة والمنطق واللاهوت المسيحى. فسافر إليه الفارابى من بغداد إلى حرّان، ودرس عليه المنطق أيضاً على ما يذكره معظم المؤرخين، وعلى ما يقوله الفارابى نفسه إنه تعلم من يوحنا بن حيلان إلى آخر كتاب البرهان⁽¹⁾ لأرسطو.

وإذا كان المؤرخون قد ذكروا لنا أساتذة الفارابي فى الفلسفة والمنطق ، واللغة، فانهم قد أحجموا عن عدم ذكر أى أستاذ للفارابي فى الطب والرياضيات

(1) Sami Hamarneh, Arabic Historiography as Related to the health Professions, op. cit, p6.

والموسيقى، ولم يوردوا أى إشارة تشير إلى كيفية تعلم الفارابي لهذه العلوم، مع أنهم ذكروا أنه كان رياضياً بارعاً، وموسيقياً ماهراً⁽¹⁾، واختلقوا في كونه طبيباً ممارساً!

ومع ذلك نجد مؤرخاً حديثاً، وهو كارل بروكلمان⁽²⁾ يذكر أولاً أن بداية دراسة الفارابي كانت في خراسان على يوحنا بن حيلان النصراني. والثابت أن لقاء الفارابي بيوحنا لا يمثل أول عهده بالدرس، لأنه درس من قبل على أبي بشر في بغداد. كما وأن دراسة الفارابي على يوحنا قد تمت في مدينة حرّان، لاخرسان كما زعم بروكلمان، والذي يذكر ثانياً أن الفارابي دخل بغداد، ودرس على " محمد بن جلاّد " وأبي بشر متى بن يونس الفلسفة خاصة، وإلى جانب الطب والعلوم الرياضية. ولم تذكر جميع كتب التراجم التي ترجمت للفارابي - والتي رجع بروكلمان نفسه إلى معظمها - أستاذاً للفارابي باسم محمد بن جلاّد. كما أننا لا نعلم شخصية علمية قد اشتهرت بهذا الاسم في المجتمع العلمى الإسلامى آنذاك.

فالفارابي - تبعاً لكل المؤرخين - أخذ الحكمة والمنطق " فقط " عن أبي بشر " فقط " أثناء فترة دراسته في بغداد. إذن من أين استقى بروكلمان اسم " ابن جلاّد " والذي

(1) يسروى ابن خلكان (الوفيات 155) أن أبا نصر ورد على سيف الدولة، وكان مجلسه يجمع الفضلاء في جميع المعارف، ولما تفوق الفارابي على جميع علماء المجلس، قال له سيف الدولة: هل لك في أن تأكل؟ فقال لا، فهل تشرب؟ فقال لا، فهل تسمع؟ فقال نعم. فأمر سيف الدولة بإحضار القيان، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملاهى. فلم يحرك أحد منهم آله إلا وعابه أبو نصر، وقال له أخطأت. فقال سيف الدولة: وهل يحسن في هذه الصناعة شيئاً؟ فقال نعم، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيداناً وركبها، ثم لعب، فضحك منها كل من كان في المجلس، ثم فكها، وركبها تركيباً آخر ثم ضرب بها فبكى كل من كان في المجلس، ثم فكها وغير تركيبها وضرب بها ضرباً آخر فنام كل من في المجلس حتى البواب، فتركهم نياماً وخرج.

واضح أن هذه الرواية تكاد تقترب من الأساطير، وربما يرجع السبب في نسجها هكذا إلى نبوغ الفارابي فعلاً في الموسيقى، وكتابة الشهير " الموسيقى الكبير " خير دليل على ذلك.

(2) تاريخ الأدب العربى 533/1. من الطبعة العربية، الهيئة العامة للكتاب 1993.

جعله صاحب " هبوط " على الفارابي في علوم الطب والرياضيات ، فضلاً عن الفلسفة ؟!. ومع براءة أبي بشر من تعليم الفارابي الطب والرياضيات، يبدو كلام بروكلمان فيما زعمه عبارة عن تلفيق واضح.

وبعد أن أتم الفارابي تعليمه على يوحنا بن حيلان ، عاد ثانية إلى بغداد ، وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول جميع كتب أرسطو، وتمهر في استخراج معانيها، والوقوف على أغراضه فيها. وهذا ناتج بالطبع من كثرة قراءة الفارابي لأرسطو، فيقال إنه وجد " كتاب النفس " لأرسطو وعليه مكتوب بخط أبي نصر الفارابي: إني قرأت هذا الكتاب مائتي مرة . ونُقل عنه أنه كان يقول : قرأت " السماع الطبيعي " لأرسطاطاليس أربعين مرة ، وأرى أني محتاج إلى معاودة قراءته⁽¹⁾. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على مدى شغف الفارابي وحميه للفلسفة وأرسطو أيضاً كأستاذ معلم، يؤيد ذلك ما روى عن الفارابي أنه سُئل: "من أعلم الناس بهذا الشأن، أنت أم أرسطوطاليس؟ فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلامذته"⁽²⁾. وربما يدل على عدم فهمه لفلسفة أرسطو في هذه الفترة من حياته العلمية.

ومما يدل على علو قدر الحكمة والفلسفة عند الفارابي، أننا نجده - بعد أن تمهر فيها - يحدد شروطاً ينبغي أن تتوفر فيما يُقبل على دراستها. ونحن نرى أن بعض هذه الشروط ينبغي أن يتحلى بها أعضاء الجماعات العلمية⁽³⁾. ومن كان

(1) الوفيات، ص 154.

(2) العيون، ص 606.

(3) وهذه الشروط هي:

1- أن يكون شاباً صحيح المزاج.

2- أن يتعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً .

3- أن يكون عفيفاً صدوقاً مُعرضاً عن الفسوق والفجور.

بخلافها ، فهو - كما يرى الفارابي - حكيم زور ، ولا يُعد من الحكماء .

ألف الفارابي معظم كتبه في بغداد، ثم سافر إلى الشام، ثم إلى مصر، ثم عاد ثانية إلى الشام وبقي بها حتى قضى نحبه سنة 339 هـ / 950 م.

ويبدو أن نمط حياة الفارابي كان له أثر في نبوغه العلمي، فقد ألف الوحدة، وآثر الكفاف من العيش⁽¹⁾. يذكر ابن خلكان⁽²⁾، والشهرزوري⁽³⁾ أنه كان محتنباً عن الدنيا، مقتنعاً بالقليل منها، يسير سيرة المتقدمين. وقيل إنه كان في أول أمره ناطوراً بدمشق، دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها، والتطلع إلى آراء المتقدمين. وكان ضعيف الحال حتى أنه كان بالليل يسهر للمطالعة والتصنيف ويستضيء بقنديل الحارس. وبقي كذلك حتى اشتهر، وكثرت تلاميذه، وصار أوحده زمانه. واجتمع بسيف الدولة بن حمدان⁽⁴⁾، فأكرمه إكراماً عظيماً وعظمت منزلته عنده، وكان له مشيراً. وقيل إنه لم يقبل من سيف الدولة كل يوم إلا أربعة

-4- أن يكون فارغ البال عن مصالح معاشه.

-5- أن يكون مقبلاً على أداء الوظائف الشرعية.

-6- ألا يخل بركن من أركان الشريعة ولا بأدب من آدابها.

-7- أن يُعظم العلم والعلماء، ولا يكون لشيء عنده قدر إلا العلم وأهله.

-8- لا يتخذ علمه لأجل الحرفة (الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 506).

(1) يسري البيهقي (تاريخ حكماء الاسلام، ص 31)، وكذلك الشهرزوري (نزهة الأرواح، ص 504) أن صاحب بن عباد (من أبرز علماء العصر في اللغة والبلاغة والشعر) بعث إلى أبي نصر هدايا وصلات واستحضره، واشتاق إلى ارتسباطه، وأبو نصر يتعفف وينقبض ولا يقبل منه شيئاً حتى ضرب الدهر ضرباته. ولكن الشيخ مصطفى عبد الرازق (فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص 63) يكذب هذه الرواية على أساس أن صاحب بن عباد ولد سنة 326 فهو عند موت الفارابي كان صبيّاً لم يجاوز 13 عاماً.

(2) الوفيات ص 155.

(3) الزهرة، ص 504.

(4) P.M. Holt, Ann. k.s Lambton and Bernard Lewis, The Cambridge History of Islam, op. cit, P.748.

دراهم. ولم يعتن بمسكن ولا بهيمة، ولا بشيء من أمور الدنيا. فيبدو أن هذا الجو الذي فضّل الفارابي أن يعيش فيه، قد ساعده على التعمق في دراسة العلوم التي درسها، الأمر الذي انعكس عليه في مرحلة التأليف والإبداع، فجاء إنتاجه جمّاً غزيراً، ومتنوعاً بين المنطق، والفلسفة، وإحصاء العلوم، والموسيقى... وغير ذلك.

وكان لأفلاطون وأرسطو تأثير قوى في الفارابي، إذ تعلم على مؤلفاتهما، ثم نلّمح تأثيره بأرائهما في مواضع غير قليلة من فلسفته.

إذن يجدر بنا أن نبتدأ البحث في الفارابي — بعد تكوينه العلمي — بالتعرف على رأيه في الحكيمين، أفلاطون وأرسطو، لما لهما من أثر قوى في مذهبه الفكري.

ثانياً : الجمع بين رأيي الحكيمين :

لم تكن نفس الفارابي تترع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها عن بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل في نفسه صورة شاملة للعالم ، وإن سعى الفارابي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذي حدا به إلى تجاوز الفوارق التي تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض . فهو يرى أن أفلاطون و أرسطو إنما يختلفان في المنهج ، وفي العبارة اللغوية ، وفي السيرة العلمية لكل منهما ، أما المذهب الفلسفي فواحد . وهما عند الفارابي إمامان للفلسفة (1).

وإذا كان أفلاطون وأرسطو إمامين للفلسفة في نظر الفارابي ، فليس إجماعهما على رأى أوثق في نظره من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء كما ادعى دى بور (2) . قالفارابي لم يقصد ذلك مطلقاً ، بل قصد أن إجماع العقلاء من الألسنة المختلفة هو بمثابة حجة على تقدير هذين الحكيمين . " فالعقول المختلفة إذا اتفقت ، بعد تأمل منها وتدريب ، وبحث ، وتنقير ، ومعاندة ، وتبكيك ، وإثارة الأماكن المتقابلة ، فلا شئ أصح مما اعتقدته ، وشهدت به ، واتفقت عليه . ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقدير هذين الحكيمين، وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال، وإليهما يساق الاعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة (2) .

يتضح من كلام الفارابي هذا أن ما ذكره دى بور مجرد ادعاء وتحويل لا أساس له من الصحة ، ويضحده كذلك رأى مستشرق آخر هو ديلاسى أوليرى الذى

(1)- دى بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص 201 .

(2)- نفس المرجع ، نفس الصفحة .

قال ما نصه " ويبدو الفارابي دائماً مسلماً متمسكاً بدينه " (1) .

والاختلاف بين أفلاطون و أرسطو عند الفارابي ، هو اختلاف في السيرة والأفعال ، وهو يعده خلاف في المظهر لا في الجوهر . لأن الفلسفة هي جوهر كل منهما . فإذا كان أفلاطون قد تخلّى عن كثير من الأسباب الدنيوية ، وحذر منها في كثير من أقاويله ، وأثر تجنبها ، وأن أرسطو أقبل على الدنيا حتى استولى على كثير من الأملاك وتزوج ، وأولد ، وتوزّر للملك الاسكندر ، إلا أن ذلك لا يعد فرقاً جوهرياً بينهما في نظر الفارابي ، والاعتقاد بغير ذلك مخالف للحقيقة ، لأن أفلاطون دوّن " السياسات " وهذما ، وبين السّير العادلة ، والعشرة الأنسية المدنية ، وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها . وأن أرسطو جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله و " رسائله السياسية " ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصة ، أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال ، أمكنه معها تقديمها ، والتفرغ للتعاون ، والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية . فمن تأمل هذه الأحوال ، علم أنه لم يكن بين الرايين والاعتقاد ، خلاف (2) .

والأمر كذلك بالنسبة لمؤلفات أفلاطون وأرسطو ، فالمطالع لكتب أفلاطون يرى أنه استخدم فيها الرموز والألفاظ قصداً منه لتدوين علومه وحكمته ، على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها ، والمستوجبون للإحاطة بها من الخاصة ، طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً . أما أرسطو ، فكان مذهبه الإيضاح ،

(1) - الفكر العربي ومكانته في التاريخ ، ص 160 .

(2) - الفارابي ، الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص 83-84 بتصرف .

والترتيب ، والتبليغ ، والكشف ، والبيان . وهذان سيلاان على ظاهر الأمر ، متباينان. لكن الفارابي يرى يرى غير ذلك ، فالمذهبان لا يختلفان عنده ، ويدلل على ذلك بأن أرسطو ، وإن لم يستخدم الرموز والألغاز ، فإنه صرح في " الرسالة إلى أفلاطون " بقوله " إني وإن دونت هذه العلوم والحكم المضقونة بها ، فقد رتبها ترتيباً لا يخلص إليها إلا أهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها " . وبذلك يظهر أن المذهبين يجمعهما مقصود واحد كما يرى الفارابي (1).

وإن كان الفارابي قد زعم أن مؤلفات الحكيمين ، أفلاطون و أرسطو متفقة ، ولا خلاف بين بعضها إلا في الظاهر ، فإنه من الطبيعي أن يحاول إزالة الاختلاف العارض بين بعض مسائل هذه المؤلفات ، وهذا ما قدمه فعلاً في كتابه " الجمع بين رأيي الحكيمين " ، إذ حاول التوفيق بين آراء كل من أفلاطون و أرسطو في ثلاثة عشر مسألة (2). والفارابي وإن قد حالفه الصواب في بعض موضوعات الكتاب ، إلا أن الشطط و الغلو قد سيطرا عليه في البعض الآخر . ومن أوضح الأمثلة على ذلك ، المسألة رقم إثني عشرة والخاصة بالمثل الأفلاطونية وموقف أرسطو منها .

فمن الثابت أن أفلاطون قد نادى " بالمثل " كصورة مجردة للموجودات، وتوجد في عالم الإله ، وأنها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وأن

(1) نفس المصدر ، ص 84-85 .

(2) هي : أولاً : طريقة حياة أفلاطون تختلف عن طريقة حياة أرسطو . ثانياً : طريقة أفلاطون في تدوين الكتب وطريقة أرسطو . ثالثاً : طريقة أرسطو في استخدام القياس . رابعاً : طريقة أرسطو في ترتيب كتبه . خامساً : معنى الجوهر عند أفلاطون وعند أرسطو . سادساً : طريقة القسمة عند أفلاطون وعند أرسطو . سابعاً : القياس ، كيف استخدمه أرسطو ، وهل استخدمه أفلاطون . ثامناً : مسائل طبيعية ، مسألة الأبصار . تاسعاً : الأخلاق ، حسب رأى أفلاطون وحسب رأى أرسطو . عاشراً : مسألة المعرفة ، مسألة المثل عند أفلاطون ، وموقف أرسطو منها . حادى عشر : قدم العالم وحدوثه . ثاني عشر : المثل الأفلاطونية وموقف أرسطو منها . ثالث عشر : المجازاة والعقاب . الخاتمة (كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين) .

الذى يدثر ويفسد إنما هي الموجودات الكائنة . أما أرسطو فقد ذكر في كتابه " فيما بعد الطبيعة " كلاماً شنع فيه على القائلين " بالمثل " و " الصور " التى يقال إنها موجودة قائمة فى عالم الاله ، غير فاسدة . ولكن أرسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف بـ " أوثلوجيا " يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية (1) .

إذن هناك تناقض فى موقف أرسطو من المثل . لكن هذا التناقض سرعان ما يزول عند الفارابى ، زاعماً أن لأراء أرسطو تأويلات ومعانى ، إذا كُشف عنها ، ارتفع الشك والحيرة .

وهنا يجعلنا الفارابى نشكك فى آرائه هو ، إذ أن كتاب " أوثلوجيا أرسطوطاليس " الذى استند إليه فى التقرير باثبات أرسطو للصور الروحانية ، ليس من مؤلفات أرسطو الحقيقية ، بل هو من المؤلفات المنسوبة إليه !

ومن ذلك يتضح مدى غلو الفارابى فى الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو فى مسألة " المثل " . فمن المعروف أن أرسطو قد انتقد أستاذه أفلاطون فعلاً فى هذه المسألة . ناهيك عن أنه إذا كان أفلاطون قد عُرف عبر تاريخ الفلسفة بأنه فيلسوف " مثالى " ، فإن أرسطو قد اشتهر بالفيلسوف " الواقعى " .

ومع هذا يمكن لنا أن نتلمس أثر محاولة الفارابى للجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو فى بقية فلسفته بصفة عامة ، والتى وصفت بأنها " فلسفة تلفيقية " .

(1) المصدر السابق ، ص 105 .

ثالثاً: مبادئ العملية التعليمية وأسسها في مدرسة الفارابي:

يتبدأ الفارابي ببيان الفرق بين التعليم والتأديب ، فيوضح أن "التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن. أما التأديب ؛ فهو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم"⁽¹⁾.

ويجعل الفارابي الإقناع والتخيل والتعقل طرقاً وأساليباً لتعلم الفضائل أو العلوم النظرية التي تبحث في المبادئ غير الجسمانية ، "فينبغي أن يعلموا الأشياء النظرية بالطرق الإقناعية، وأن كثيراً من النظرية يفهمونها بطريق التخيل، وهي التي لا سبيل إلى أن يعقلها الإنسان إلا بعد أن يعقل معلومات كثيرة جداً، وهي المبادئ القصوى والمبادئ التي ليست هي جسمانية"⁽²⁾.

وأما الفضائل العلمية والصناعات العملية، فيعودوا أفعالها بطريقتين: أحدهما بالأقاويل الإقناعية والصناعات المنطقية، والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكيناً تاماً حتى تصير عزائمهم نحو أفعالها طوعاً.. فيتم تحصيلها بالتعود على استعمالها.

الطريق الآخر ، هو طريق الإكراه ، ويُستعمل مع المتمردين المتعاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم، ولا بالأقاويل، وكذلك من تعاصى منهم على تلقى العلوم النظرية⁽³⁾.

وإذا كان من المتعلمين من يقتصر على أحد الطرفين ، فإما أن يتعلم العلوم

(1) الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ضمن الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، الطبعة الأولى، بيروت 1992، ص 167.

(2) الفارابي، نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) الفارابي نفس المصدر، ص 168.

النظرية، وإما أن يتعلم العلوم العملية، ومنهم من يجمع بينهما، فإن الفارابي يرى أن الطريقتين، النظرى والعملى يجتمعان بالضرورة عند الملوك. فإذا كانت " فضيلة الملك أو صناعته هي ' استعمال أفعال فضائل ذوى الفضائل، وصناعات ذوى الصناعات الجزئية، فإنه يلزم ضرورة أن يكون من يستعملهم من أهل الفضائل وأهل الصنائع فى تأديب الأمم. وأهل المدن طائفتين أوليتين: طائفة يستعملهم فى تأديب من يتأدب منهم طوعاً، وطائفة يستعملهم فى تأديب من سبيله أن يؤدب كرها "(1). فالملك يحتاج إلى أن يعود إلى الأمور النظرية المعقولة التى قد حصلت معرفتها ببراهين يقينية.. ثم بعد ذلك يحتاج إلى إحصاء أفعال الفضائل والصنائع العملية الجزئية (2).

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نحاول الكشف عن العلاقة التى تربط بين مبادئ التعليم، ومبادئ الوجود، وذلك لأهميتها فى أساس مدرسة الفارابى.

(1) الفارابى نفس المصدر، ص 168 - 169

(2) الفارابى نفس المصدر، ص 171 - 172.

رابعاً : بين مبادئ التعليم ومبادئ الوجود

يرى الفارابي أن شروط وأحوال التعليم - السابقة - إذا توفرت في ، أو طبقت على المعلومات (الفطرية) الأولى في جنس من الموجودات الطبيعية ، والتي تؤدي بالمتعلم إلى الحق اليقين فيما يطلب علمه من ذلك الجنس ، كانت هذه المعلومات الأولى هي مبادئ التعليم في ذلك الجنس . وإذا كانت للأنواع التي يحتوي عليها ذلك الجنس أو لكثير منها أسباب بها ، أو عنها ، أو لها وجود تلك الأنواع التي يحتوي عليها ذلك الجنس ، فهي مبادئ الوجود . لأن الجنس يشتمل على النوع المراد معرفته ، وهنا تكون مبادئ التعليم في هذا النوع هي بعينها مبادئ الوجود . وتسمى البراهين الدالة على تلك المعلومات الأول ، براهين (اللمية) ، أي لم الشيء ، أو هل الشيء موجود ، ولم هو موجود . وإذا كانت المعلومات التي فيها تلك الأحوال والشرائط في جنس ما من الموجودات أسباباً لعلمنا بوجود ما يحتوي عليه ذلك الجنس من غير أن تكون أسباباً لوجود شيء منها ، كانت مبادئ التعليم في ذلك الجنس غير مبادئ الوجود . على الرغم من أنها السبيل إلى معرفة مبادئ الوجود . وهنا تتحول البراهين الكائنة عن تلك المعلومات إلى براهين (الإنية) ، أي (إن الشيء) ، لا براهين لم الشيء⁽¹⁾.

ومبادئ الوجود عند الفارابي أربعة - كما هي عند أرسطو - التراب ، والماء ، والهواء ، والنار . فضلاً عن المبدأ الأقصى لوجود سائر الموجودات . وكل علم من العلوم التي يلتبس بها أن تحصل الموجودات ، فإنما قصده أولاً اليقين بوجود جميع ما يحتوي عليه جنس الوجود من أنواع . إلى أن يبلغ استيفاء عدد المبادئ الموجودة فيه . فإن كانت أربعة استوفأها كلها ، ولم يقتصر على بعضها دون بعض ، وإن

(1) راجع الفارابي ، تحصيل السعادة ص 123 - 124 .

لم يكن فيه الأربعة كلها ، وقف على مقدار ما يجد من المبادئ ، ثلاثة كانت ، أو اثنتين ، أو واحدة . وإن كان أقصى مبدأ في ذلك الجنس ، مبدأ آخر ولم يكن من ذلك الجنس ، بل كان من جنس آخر ، فيرجى النظر فيه إلى أن ينظر في العلم الذي يحتوى على ذلك الجنس . فإذا كان الجنس الذي فيه ينظر توجد مبادئ التعليم فيه هي بعينها مبادئ وجود ما يحتوى عليه ذلك الجنس ، استعمل تلك المبادئ وسلك إلى ما بين يديه حتى يأتى على ما يحتوى عليه ذلك الجنس ، فيحصل له في كل مطلوب على هل الشئ (الإنية) ، ولم هو (اللمية) معاً إلى أن ينتهى إلى أقصى ما سبيله أن يبلغ في ذلك الجنس من الوجود (1) .

ويرى الفارابى أن أولى وأسهل مبادئ التعليم على الإنسان هي الأعداد والأعظام ، أو علم التعاليم (الرياضيات) ، من حيث أنه لا يوقع الإنسان في الحيرة ، ولا يودى إلى اضطراب وتبلد الذهن . " فأول أجناس الموجودات التى ينظر فيها ما كان أسهل على الإنسان ، وأخرى أن لا تقع فيه حيرة واضطراب الذهن ، هو الأعداد والأعظام .. والأعظام هو علم التعاليم " (2) . فيعطى الإنسان المتعلم المقادير والأشكال والأوضاع وجودة الترتيب وإتقان التأليف وحسن النظام . ويستمر في تحصيل هذه الأمور إلى أن يأتى على جميع الموجودات التى يمكن أن توجد فيها هذه الأشياء من جهة الأعداد والأعظام . " فالتعلم يتدئ أولاً من الأعداد ، ثم يرتقى إلى الأعظام ، ثم إلى سائر الأشياء التى تلحقها الأعداد والأعظام بالذات ، مثل المناظر ، والأعظام المتحركة التى هي الأجسام السماوية ، ثم إلى الموسيقى والأثقال والحيل .. فيضطر حينئذ إلى استعمال الأشياء التى يمكن

(1) راجع ، الفارابى ، تحصيل السعادة ص 124 - 126 بتصرف .

(2) الفارابى ، نفس المصدر ، ص 129

أن توجد إلا في مواد ، وعند ذلك نضطر إلى إدخال مبادئ أخرى غير مبادئ ماذا ، وبماذا ، وكيف ذا ، وحيث تلوح له المبادئ الطبيعية ، وهنا ينبغي أن يشرع في علم الموجودات التي توجد لها مبادئ الوجود الأربعة ، وهو جنس الموجودات التي لا يمكن أن تصير معقولة إلا في مواد . فإن المواد تسمى حيثئذ الطبيعة⁽¹⁾.

ومن مستلزمات هذا المنهج أن يجمع الباحث بين السبيلين اللذين أشرت إليهما ، أعني برهان الإنية ، وبرهان اللمية . وفي مرحلة كهذه لا يزال المتعلم يتعامل مع ما هو مجرد عن المادة ، وفي خطوة أخرى يفرضها المنهج عليه ، يتعامل مع ما هو شبه مادي ، ثم مع ما هو مادي حقيقة .

وعندئذ تلوح له صور المبادئ الطبيعية التي تبرز بها المادة امتزاجاً واضحاً . فينظر عند ذاك في الأجسام الطبيعية ، وفي أجناسها ، أو بمعنى آخر يبدأ التعامل مع ما هو محسوس مثل الأجسام السماوية ، والأرض ، والماء ، والهواء ، والنار ، ومن ثم الحجر والمعادن والنبات ، ثم يرتفع إلى الحيوان ، فالحيوان الناطق (الإنسان)⁽²⁾.

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل ، وجب علينا أن نرتاض على تصحيح أحكامنا وتسديدها نحو الصواب . وذلك يكون بالتدريج في علم الهندسة وعلم المنطق . وسوف نعود للحديث عن علم المنطق - لأهميته في فلسفة الفارابي بصفة عامة - في موضع لاحق . ولكن هذا الكلام يتطرق بنا إلى التساؤل عن البنية أو الأساس الذي تقوم عليه العلوم عند الفارابي ؟ وللإجابة على هذا السؤال ينبغي علينا أن نعرض ولو بصورة موجزة لمخطط تصنيف العلوم عند الفارابي ، وذلك لأهميته المعرفية في أساس مدرسته.

(1) - الفارابي ، نفس المصدر ص 132 - 134 بتصرف .

(2) راجع نفس المصدر ، مقدمة المحقق ، ص 13 .

خامساً: مخطط تصنيف العلوم عند الفارابي:

قام الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم" بمحاولة تصنيف للعلوم المعروفة حتى زمانه. والكتاب طريف في بابه، واشتهر ذكره في بلاد الإسلام، وأصاب حسن تقدير عند أهل العلم في الشرق والغرب، وامتدحه العارفون وعدوه ضروريا لجميع المثقفين والراغبين في البحث والاطلاع⁽¹⁾.

قسّم الفارابي العلوم إلى خمسة أقسام ، خصص الأول لعلم اللسان، وأجزائه ، والثاني: في علم المنطق وأجزائه، والثالث: في علوم التعاليم، وهي الهندسة وعلم المناظر، وعلم النجوم التعليمي، وعلم الموسيقى وعلم الأثقال، وعلم الحيل، والرابع: في العلم الطبيعي وأجزائه، وفي العلم الإلهي وأجزائه، والخامس: في العلم المدني وأجزائه، وفي علم الفقه، وعلم الكلام. وقد أفاض الفارابي في بيان أقسامها الفرعية، وذلك على النحو التالي:

أولاً: علم اللسان⁽²⁾ (اللغة)

علم اللسان في الجملة ضربان:

أحدهما: حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شيء منها.

الثاني: علم قوانين تلك الألفاظ.

وينقسم علم اللسان عند كل أمة إلى سبعة أجزاء عظمى، هي:

1- علم الألفاظ المفردة الدالة: وهو يحتوي على ما تدل عليه لفظة من الألفاظ المفردة الخاصة بذلك اللسان والدخيل فيه، والغريب عنه، والمشهور عند جميعهم.

(1) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط الثالثة 1968، مقدمة المحقق، ص 7.

(2) الفارابي، إحصاء العلوم، ص 62.

2- علم الألفاظ المركبة: وهو علم الأقاويل التي تصادف مركبة عند تلك الأمة، وهي التي صنعها خطباؤهم وشعراؤهم، ونطق بها بلغاؤهم وفصحائهم.

3 - علم قوانين الألفاظ المفردة: وهو يفحص في الحروف المعجمة ، عن عددها، ومن أين يخرج كل واحد منها في الآت التصويت (الصوت)، وعما يتركب منها في ذلك اللسان، وعما لا يتركب، وعن أقل ما يتركب منها حتى يحدث عنها لفظة دالة.

4- علم قوانين الألفاظ المركبة ، وهو ضربان: أحدهما: يعطى قوانين أطراف الأسماء والكلم عندما تتركب أو ترتب⁽¹⁾ (التحو).

الثاني: يعطى قوانين في أحوال التركيب والترتيب نفسه ، وكيف هي في ذلك اللسان⁽²⁾ (الصرف).

ثانياً: علم المنطق⁽³⁾

المنطق صناعة تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات،

(1) يقول الفارابي عن علم النحو: علم قوانين الأطراف المخصوص بعلم النحو، فهو يعرف أن الأطراف إنما تكون أولاً للأسماء، ثم للكلم، وأن أطراف الأسماء منها ما يكون في أوائلها مثل ألف لام التعريف العربية، أو ما قام مقامها في سائر الألسنة. ومنها ما يكون في لماباتها، وهما الأطراف الأخيرة، وتلك التي تسمى حروف الإعراب (إحصاء العلوم، ص 62).

(2) يقول الفارابي عن علم الصرف: يعرف أن من الألفاظ ما لا ينصرف في الأطراف كلها، بل إنما هو مبني على طرف واحد فقط في جميع الأحوال التي ينصرف فيها غيره من الألفاظ، ومنها ما ينصرف في بعضها دون بعض، ومنها ما ينصرف في جميعها، ويحصر الأطراف كلها، ويميز أطراف الأسماء من أطراف الكلم، ويحصر جميع الأحوال التي ينصرف فيها الكلم (إحصاء العلوم، ص 62).

(3) الفارابي، إحصاء العلوم، ص 67، 79.

والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل.

ويشتمل المنطق على ثمانية أجزاء: فأنواع القياس، وأنواع الأقاويل التي يلتمس بها تصحيح رأى أو مطلوب في الجملة ثلاثة. وأنواع الصنائع التي فعلها بعد استكمالها أن تستعمل القياس في المخاطبة في الجملة خمسة: برهانية، وجدلية، وسوفسطائية، وخطابية، وشعرية⁽¹⁾.

ثالثاً: علم التعاليم⁽²⁾

ينقسم هذا العلم إلى سبعة أجزاء، هي:

1- علم العدد ، وهو علمان:

أ- علم العدد العملى: وهو يفحص عن الأعداد من حيث هي أعداد معدودات تحتاج إلى أن يضبط عددها من الأجسام وغيرها ، مثل : رجال أو أفراس ، أو دنائير أو دراهم أو غير ذلك من الأشياء ذوات العدد ، وهي التي يتعاطها الجمهور في المعاملات السوقية والمدنية.

ب- علم العدد النظرى: وهو يفحص عن الأعداد بالإطلاق على أنها مجردة في الذهن عن الأجسام وعن كل معدود منها. وهذا هو الذى يدخل في جملة العلوم .

2- علم الهندسة: وهو قسمان:

أ- هندسة عملية: وهي تنظر في خطوط وسطوح في جسم خشب إن كان الذى يستعملها نجاراً ، أو في جسم حديد إن كان الذى يستعملها حداداً... الخ. وهكذا كل صاحب هندسة عملية، فإنه إنما يصور في نفسه خطوطاً

(1) انظر التعريف بهذه الطرق في موضع لاحق من المتن.

(2) الفارابى، إحصاء العلوم، ص 94 ، وبعدها.

وسطوحاً وتربيعاً وتدويراً وتثليثاً في جسم هو المادة التي هي الموضوع لتلك الصناعة العملية.

ب- هندسة نظرية: وهذا العلم هو الذي يدخل في جملة العلوم ، وهو يفحص في الخطوط والسطوح والمجسمات على الإطلاق ، عن أشكالها ومقاديرها ، وتساويها وتفاضلها ، وعن أصناف أوضاعها وترتيبها، وعن جميع ما يلحقها مثل النقط والزوايا وغير ذلك.

3- علم المناظر: وهو يفحص عما يفحص عنه علم الهندسة من الأشكال والأعظام والترتيب والأوضاع والتساوي وغير ذلك ، ولكن على أنها في خطوط وسطوح ومجسمات على الإطلاق. ويميز بهذا العلم بين ما يظهر في البصر بخلاف ما هو عليه بالحقيقة، وبين ما يظهر عليه بالحقيقة، ويعطى أسباب هذه كلها ، ولم هي كذلك ببراهين يقينية، ويعرف كل ما يمكن أن يغلط فيه البصر .

4- علم النجوم : والذي يعرف بهذا الاسم علمان:

أ- علم أحكام النجوم : وهو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث في المستقبل ، وعلى كثير مما هو عليه الآن موجود، وعلى كثير مما تقدم.

ب- علم النجوم التعليمي : وهو يفحص في الأجسام السماوية وفي الأرض عن ثلاث جمل، أولها : عن أشكالها، وأوضاع بعضها إلى بعض، ومقادير أبعاد بعضها من بعض. الثانية: عن حركات الأجسام السماوية، كم هي، وأن حركاتها كلها كرية . والثالثة: تفحص في الأرض عن المعمورة منها وغير المعمورة .

5- علم الموسيقى: وهو علم يشتمل بالجملة على تعريف أصناف الألحان وعلى ما منه تؤلف ، وعلى ماله ألفت ، وكيف تؤلف ، وبأى أحوال يجب أن تكون حتى

يصير فعلها أنفذ وأبلغ . والذي يُعرف بهذا الاسم علمان:

أ- الموسيقى العملية : وهى التى من شأنها أن توجد أصناف الألحان محسوسة فى الآلات التى أعدت لها، إما بالطبع، وإما بالصناعة.

ب- الموسيقى النظرية : وهى تعطى أسباب كل ما تؤلف منه الألحان ، لا على أنها فى مادة ، بل على الإطلاق .

6- علم الأثقال : وهو يشتمل من أمر الأثقال على شيئين: إما على النظر فى الأثقال من حيث تقدر أو يُقدر بها ، وهو الفحص عن أصول القول فى الموازين. وإما على النظر فى الأثقال التى تحرك أو يُحرك بها.

7- علم الحيل : وهو علم وجه التدبير فى مطابقة جميع ما يبرهن وجوده فى التعاليم التى سلف ذكرها بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية ، وإظهارها بالفعل فى الأجسام الطبيعية والمحسوسة .

رابعاً: العلم الطبيعى والعلم الإلهى⁽¹⁾

1- العلم الطبيعى ينظر فى الأجسام الطبيعية وفى الأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التى عنها، والتى بها، والتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض. وينقسم العلم الطبيعى إلى ثمانية أجزاء عظمى:

أولها: الفحص عما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها، البسيطة منها والمركبة، من المبادئ والأعراض التابعة لتلك المبادئ.

الثانى: الفحص عن وجود الأجسام البسيطة ، وكم عددها، وهذا هو النظر فى العالم ، ما هو ، وما أجزاءه الأول ، وكم هى؟

الثالث: الفحص عن كون الأجسام الطبيعية وفسادها على العموم ، وعن جميع ما

(1) الفارابى، إحصاء العلوم ، ص 111 ومعهما.

تلتزم به ، والفحص عن كيف كون الإسطقسات وفسادها ، وكيف تكون عنها
الأجسام المركبة وإعطاء مبادئ جميع ذلك.

الرابع : الفحص عن مبادئ الأعراض والانفعالات التي تخص الإسطقسات وحدها
دون المركبات عنها.

الخامس : النظر في الأجسام المركبة عن الإسطقسات ، وما منها متشابهة الأجزاء ،
وما منها مختلفة الأجزاء .

السادس : النظر فيما تشترك فيه الأجسام المركبة والمتشابهة الأجزاء ، وهي الأجزاء
المعدنية كالحجارة وأصنافها ، وأصناف الأشياء المعدنية ، وما يخص كل نوع منها .

السابع : النظر فيما يشترك فيه أنواع النبات ، وما يخص كل واحد منها ، وهو
أحد جزئي النظر في الأجسام المركبة المختلفة الأجزاء .

الثامن : النظر فيما تشترك فيه أنواع الحيوان وما يخص كل واحد منها ، وهو الجزء
الثاني من النظر في الأجسام المختلفة الأجزاء .

2- العلم الالهي: وينقسم إلى ثلاثة أجزاء:

أحدها: يفحص عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات.

الثاني: يفحص عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية ، وهي التي ينفرد كل علم
منها بالنظر في موجود خاص، مثل المنطق، والهندسة، والعدد، وباقي العلوم الجزئية
الأخرى التي تشاكل هذه العلوم : يفحص عن مبادئ علم المنطق ، ومبادئ علوم
التعاليم ، ومبادئ العلم الطبيعي ، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها .

الثالث: يفحص عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام: يفحص عنها أولاً
هل هي موجودة أم لا ، ويبرهن أنها موجودة ، ثم يفحص عنها هل هي كثيرة أم لا ،
فيبين أنها كثيرة ، ثم يفحص عنها هل هي متناهية أم لا ، فيبرهن أنها متناهية ، ثم
يفحص هل مراتبها في الكمال واحده أم مراتبها متفاضلة ، فيبرهن أنها متفاضلة في

الكمال ، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقى من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل ، إلى أن تنتهى فى آخر ذلك إلى كامل ما لا يمكن أن يكون شىء أكمل منه ، وهو الله سبحانه وتعالى .

خامساً: فى العلم المدنى، وعلم الفقه، وعلم الكلم⁽¹⁾

1- العلم المدنى: هو العلم الذى يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون تلك الأفعال والسنن ، وعن الغايات التى لأجلها تفعل . وهذا العلم جزءان:

أ- جزء يشتمل على تعريف السعادة، وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التى شأنها أن توزع فى المدن والأمم، وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل.

ب- جزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى المدن والأمم، وعلى تعريف الأفعال الملكية التى بها تمكن الشيم والأفعال الفاضلة وترتب فى أهل المدن، والأفعال التى بها يحفظ عليهم ما رتب وتمكن فيهم.

2- علم الفقه : وهو صناعة يقتدر بها الإنسان على أن يستنبط تقدير شىء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديدته عن الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع.

3- علم الكلام: وهو صناعة أو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل.

(1) الفارابى، إحصاء العلوم، ص 124 وبمدها.

- تقييم " إحصاء " الفارابي "

يتضح من العرض الموجز السابق لتصنيف الفارابي للعلوم، أهمية هذا التصنيف من الناحية المعرفية. فكتاب "إحصاء العلوم" ليس موسوعة علمية بالمعنى الدقيق، وإنما هو موجز (معرفي) مختصر لعلوم عصر الفارابي يعطى فكرة واضحة بسيطة لكل علم من العلوم.

وهذه الفكرة بمثابة مقدمة معرفية هامة لا يستغنى عنها أى إنسان أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم وهذا ما يجعلنا نعتقد أن أساس تصنيف الفارابي للعلوم أساس معرفي.

يقول الفارابي: قصدنا في هذا الكتاب أن نحصر العلوم المشهورة علماً علماً، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ماله منها أجزاء.. ويتنفع بما في هذا الكتاب، لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم وينظر فيه، عَلمَ ماذا يقدم، وفي ماذا ينظر، وأى شئ سيفيد بنظره، وأى فضيلة تنال به، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة، لا على عمى وغرور. وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم، فيعلم أيها أفضل، وأيها أنفع وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف.. وبه يتبين أيضاً فيمن يُحسن علماً منها، هل يحسن جميعه أو بعض أجزائه، وكم مقدار ما يحسنه. ويتنفع به المتأدب المتفنن الذى قصده أن يشدو جمل ما في كل علم⁽¹⁾.

ومما يعزز الجانب المعرفي الذى يؤكد عليه كتاب " إحصاء العلوم " أننا إذا تأملنا تقسيمه وجدناه يقدم العلوم العامة أولاً، وهى التى لا غنى عنها كمدخل معرفي ضروري لبقية العلوم. قدم الفارابي علم اللسان وفروعه، وأعقبه بعلم

(1) الفارابي، إحصاء العلوم، ص 53 - 55 بتصرف.

المنطق. وتفسير ذلك ظاهر من كلامه: لأن علم اللسان عند كل أمه أداة لتصحيح ألفاظها وتقويم عباراتها، فوجب تقديمه على سائر العلوم. ثم إن علم اللسان مما لا يستغنى عنه في دراسة "أوائل صناعة المنطق" لأن موضوعات المنطق هي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات. وبعد أن فرغ الفارابي من علم اللسان، عرض مباشرة لعلم المنطق، وقدمه على سائر العلوم لأنه "يعطى جملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب". وبعبارة أخرى لأن قوانين المنطق قوانين عامة كلية لا بد من مراعاتها في أي علم لعصمة الأذهان من الزلل في الأحكام. وإذن فتقدم المنطق على العلوم عند الفارابي تقدم بالذات أو بالحيشية، لأن المنطق في نظره "رئيس العلوم" وحكمه نافذ فيها⁽¹⁾.

(1) الفارابي، إحصاء العلوم، مقدمة المحقق، ص 17 - 18.

سادساً : أصناف التلاميذ :

يميز الفارابي بين ثلاثة أصناف كثير ما تشهدهم مجالس العلم والتعليم، إذ يقول: " السامعون ثلاثة: المقصود إقناعه، والناظر، والحاكم "⁽¹⁾. ثم يستطرد في بيان خصال كل واحد من هؤلاء الثلاثة، " فالمقصود إقناعه إما أن يكون ابتداءً فاستدعى من القائل إقناعاً في شيء ما ، وإما أن يكون ابتداءه القائل فاستدعى منه قبول شيء ما والإصغاء إلى ما يقوله. والمستدعى الإقناع قد يكون قصده استماع الأقاويل ليسمع قولاً ينشد أمراً يهواه، أو يقبل أتم قولين متقابلين "⁽²⁾.

وهذا الوصف " للمقصود إقناعه " يُعد مثلاً طيباً لطالب العلم الجيد الذي يعمل على استغلال ملكة الجهاز النقدي لديه، فلا يسلم بالآراء إلا بعد الإقناع التام بها ، أو يقبل أتم رأيين متقابلين، إما من " القائل " أو " الناظر " .

والناظر إما أن يكون خصماً مناصباً للقائل في القول الذي يقصد به إقناع السامع عائقاً له عن أن يقنعه فيه ، أو يكون خصماً في الظاهر يتعقب ما يقوله القائل ويستقصي عن ما يأتي به، وقصده في الباطن ليزداد قوله عنده إقناعاً. وتكون الكلمة الأخيرة للأستاذ "العالم" الذي يسميه الفارابي " الحاكم " . " ومن شريطة الحاكم أن تكون له قدرة على جودة التمييز لما هو أشد إقناعاً من أقاويل الخصمين "⁽³⁾.

وهذا النص على جانب كبير من الأهمية، إذ أنه يكشف لنا عن الدور الخطير الذي تلعبه المناظرة كوسيلة معرفية هامة جداً في العملية التعليمية. فالجوانب

(1) الفارابي، كتاب في المنطق، الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، طبعة دار الكتب 1976، ص 28.

(2) الفارابي، كتاب في المنطق، الخطابة، ص 29.

(3) الفارابي، كتاب في المنطق، ص 29.

الإبستمولوجية للمناظرة تتطلب أن يكون المناظر خصماً لرأى من يناظره، وهو في نفس الوقت عليه إقناعه برأيه هو عن طريق إبراز الحجج والبراهين الدامغة. ومما لاشك فيه أن هذا الأمر يتطلب حصيلة معرفية وعلمية واسعة، والتي بها يميز صاحبها، ويوصف بأنه "مناظر قوى" (1).

وينصح الفارابي طالب العلم والمعرفة بأن يقرأ قراءات أولية حول موضوع العلم الذي يريد أن يتعلمه، وذلك لكي يقف على مدى الفائدة التي تناله من جرّاء الإقدام على دراسة هذا العلم. يقول الفارابي: "الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من العلوم، فليُنظر فيه على ما يقدمه، وفيما ينظر، وأي شيء سيفيد بنظره، وإغناء ذلك، وأي فضيلة تناله به ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة، لا على عمى وغرور" (2).

يكشف النص عن خاصية هامة في عملية طلب العلم، وهي عدم التسرع والأخذ بقشور موضوع العلم المراد دراسته وتعلمه، دون لبه الذي يتطلب التعمق في مضمونه. وهذه الخاصية تشبه تماماً ما هو متبع الآن في مرحلة الدراسات العليا، من حيث إن الأستاذ "الجاد" ينصح طلابه بكثرة القراءة "حول" و"في" الموضوع المراد دراسته لفترات طويلة قد تصل إلى أعوام!

وبعد أن بيّن الفارابي أن التعليم بصفة عامة يتضمن العلوم النظرية والعملية، ولكل نوع منهما طرق وأساليب خاصة في تحصيله، يعود ويخصص "للنظر الفلسفي" وحده شروطاً ينبغي أن تتوفر فيمن يشرع فيه، وهي كما يلي (3):

(1) للوقوف على بقية الجوانب الإبستمولوجية للمناظرة وأهميتها، وأسس هذا الفن عند العرب، انظر كتابي: مبادئ علم الحوار العربي الإسلامي، تحت الطبع.

(2) الفارابي، إحصاء العلوم، ص 53 - 54.

(3) الفارابي، علم المنطق، ضمن إحصاء العلوم، ص 43.

- 1- أن يكون جيد الفهم والتصور .
- 2- أن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله ، والعدل وأهله .
- 3- غير جموح ولا لجوج فيما يهواه .
- 4- أن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس .
- 5- ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور.
- 6- قوى العزيمة على الصواب .
- 7- صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملته غير مخل بكلها أو بمعظمها .

واضح أن هذه شروط إبستمولوجية ينبغي أن بتوافر لأفراد الجماعة العلمية، فلسفية كانت أم غير فلسفية.

ويشرح الفارابي مجموعة من المصطلحات ذات الأهمية للبحث العلمي، ولا غنى عنها لأي طالب علم، مثل:

- 1- الخطابة ، ويعنى بها : " صناعة قياسية ، غرضها الإقناع "(1)، وتنتهى إلى أنه " لا بد أن يقع في الاعتقاد للشيء إما الصدق، وإما الكذب، الإيجاب أو السلب "(2).

ولما كانت عملية التعليم تقوم في جزء هام منها على المخاطبة التي تقوم أساساً على الأقاويل، فإن الفارابي يميز فيها - أى المخاطبة - بين خمسة أنواع يرى أنها تستعمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها ، وهذه الأنواع هي كما يلي (3):

(1) الفارابي، كتاب في المنطق ، ص 7.
(2) الفارابي، نفس المصدر ، ص 8.
(3) الفارابي، علم المنطق، ضمن الإحصاء ، ص 79 - 84.

أ- المخاطبة أو الأقاويل البرهانية التي من شأنها أن تفيد العلم اليقين في المطلوب الذي نلتمس معرفته، سواء استعملها الإنسان فيما بينه وبين نفسه في استنباط ذلك المطلوب، أو خاطب بها غيره، أو خاطبه بها غيره في تصحيح ذلك المطلوب.

ب- الأقاويل الجدلية، وهي التي تستعمل في أمرين، أحدهما: أن يستعمل المجادل الأشياء والأقاويل المشهورة وغير المشهورة في غلبة من يجادله. والثاني: أن يلتمس بها الإنسان إيقاع الظن القوي في رأى، قصد تصحيحه، إما عند نفسه، وإما عند غيره حتى يخيل أنه يقين من غير أن يكون يقينا.

ج- الأقاويل السوفسطائية، وهي التي من شأنها أن تغلط وتضل وتلبس، وتوهم فيما ليس بحق أنه حق، وفيما هو أحق أنه ليس بحق، وتوهم فيمن ليس بعالم أنه عالم نافذ، وتوهم فيمن هو حكيم عالم أنه ليس كذلك.

د- الأقاويل الخطيبة، وهي التي يلتمس بها إقناع الإنسان في أى رأى كان، وأن يميل ذهنه إلى أن يسكن إلى ما يقال له ويصدق به تصديقاً ما، إما أضعف، وإما أقوى .

هـ- الأقاويل الشعرية، وهي التي تتركب من أشياء شأنها أن تخيل في الأمر الذي فيه المخاطبة حالاً ما أو شيئاً أفضل أو أخس في مخاطبة إنسان يستنهض لفعل شيء ما باستفرازه إليه واستدراجه نحوه .

ومع أن الضمائر والتمثيلات من الأشياء التي من شأنها أن يكون بها الإقناع ، إلا أن الفارابي يستنكر استخدامهما في العلوم من قبل قوم عند معاندتهم المخالفين لهم في آرائهم، فينتقصونهم في أشياء شخصية لا تمت للعلم بصلة كالاسم، والبلد وصناعة الوالد. يقول الفارابي في ذلك " وربما التمس الخطيب تفضيل نفسه ونقص خصومه لا في الأمر الذي فيه كلامه، بل يفضل نفسه وينتقص خصومه في أشياء أخر خارجة عن الأمر الذي فيه يتخاطبون، كما فعل

جالينوس في أن يفضل نفسه بذكر فضيلة أبيه وبلده، ويتقصص خصومه بذكر نقائص آبائهم وبلداتهم . فإنه ذكر في كتاب "حيلة البرء" حين ناقض "ناسلس" الطبيب بأن ذكر حساسة صناعة أبيه. وكما فعل في المقالة الأخيرة من كتابه في آراء أبقراط وأفلاطون، حيث ناقض مندبريس الذى رد عليه شيئاً مما في كتابه. فإنه تنقصه حيث ذكر أنه قد نشأ في قرى بائنة عن المدن الكبار، وفصل نفسه بأنه أقام برومية الكبرى التى هى فيما ذكر كثير من الشعراء أنها العالم الصغير⁽¹⁾.

وهذا الإستهكار من الفارابى متفق عليه من السواد الأعظم من المتعلمين والعلماء على مر العصور، إذ لا علاقة ألبتة بين علم الفرد ، وبيئته "المتخلفة" أو "الفقيرة" التى نشأ فيها ، أو بينه وبين صناعة والده المتواضعة .. إلى آخر الظروف الشخصية والمعيشية . ولنا فى عميد الأدب العربى أبرز الأمثلة فى العصر المعاصر .

2- الظن واليقين: الأول يعنى الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ، أما اليقين فيعنى ، اطمئنان النفس إلى حكم ما. والظن واليقين عند الفارابى " يشتركان فى أنهما رأى . والرأى هو أن يعتقد فى الشئ أنه كذا، أو ليس كذا "⁽²⁾. والظن يقوى ويضعف. ومنه لا يشعر الإنسان بعناده، ومنه ما يشعر بعناده ويقدر على احضاره ، إما فيما بينه وبين نفسه، أو فيما يخاطب به غيره. وأوثق الظنون عند كل إنسان، هو ما بذل وسعه فى تعقبه فلم يحصل له عنده معاند، أو فسخ كل معاند⁽³⁾.

(1) الفارابى، كتاب فى المنطق، ص 32 - 33 بتصرف

(2) الفارابى، كتاب فى المنطق، ص 9.

(3) الفارابى، نفس المصدر، ص 10، 12 بتصرف.

وكلام الفارابي هذا قريب من معنى مبدأ التكذيب الذي نادى به كارل بوبر في العصر الحديث.

فقول الفارابي " .. وأوثق الظنون عند كل إنسان، هو ما بذل وسعه في تعقبه، فلم يحصل عنده معاند " يقترب بوجه من الوجوه من قول بوبر القائل بأن "قابلية تكذيب النسق هي ما يمكن أن نأخذه معياراً للتمييز"⁽¹⁾. فإذا كانت لدينا نظرية ما، مرت بمراحل الاختبار واجتازتها، فإن النظرية عندئذ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التي لم تخضع للاختبار. ويعني الاختبار أننا نتقل من نظريات أقل قابلية للتكذيب إلى نظريات أكثر قابلية للتكذيب⁽²⁾ والفرق بين الفارابي وبوبر، أن الأخير يتحدث عن "التكذيب" للنظريات العلمية الإمبريقية (التجريبية) ، والفارابي يتحدث عن "التعنيذ" (معاند) للآراء والظنون والأفكار بصفة عامة .

وينصح الفارابي الذي يريد أن يصل إلى الحق واليقين أن يسلك طريقاً واحداً لا طرقاً مختلفة، لأن اختلاف الطرق والسبل قد تؤدي إلى اليقين والظن معاً وهما متناقضان لا يجتمعان . وقد تؤدي إلى اعتقادات مختلفة في أي علم مطلوب تحصيله وعلى ذلك ينبغي أن نستعمل في مطلوب ما طريقاً يفضي بنا إلى الإقناع فيه.. فإذا حددنا الطريق الصحيح لتعلم العلم المطلوب، وذلك بمعرفة شروطه وأحواله، وما ينبغي أن تكون عليه مقدماته الأولى، وبأي ترتيب ترتب حتى تفضي لا محالة بالفاحص المتعلم إلى الحق نفسه، وإلى اليقين فيه .. فإذا عرفنا هذه كلها، شرعنا حينئذ في التماس علم الموجودات، وذلك إما بفحصنا نحن بأنفسنا، وإما بتعليم

(1) كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم، د. ماهر عبد القادر محمد، دارالمعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000، ص 57.

(2) د. ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000، ص 397 - 398.

غيرنا لنا، وبذلك نكون على دراية بكيفية الفحص وكيفية التعليم والتعلم بمعرفة الأشياء التي ذكرناها. وبهذه القواعد نقدر أن نميز فيما استنبطنا نحن، هل هو يقين أو ظن، أو هو الشيء نفسه، أو خياله ومثاله، وكذلك أيضاً نمتحن بما قد تعلمناه من غيرنا، وما نُعلمه نحن غيرنا⁽¹⁾.

ويرى الفارابي أن وثاقة الظن تتم بالاستقصاء فيه، وتعقبه إلى أن يبلغ حيث لا يشعر بمعاند الرأي. وهو يحدد أساليب استقصاء الظن في: الطرق الخطبية، والطرق الجدلية، وأخفى من الجدلية، الطرق البرهانية لأنها لا يكاد يشعر صاحبها بها من تلقاء نفسه، حيث تحتاج إلى مران من نوع خاص.

ويدلل الفارابي على استعمال تلك الطرق التعليمية بالرجوع إلى تاريخ الفلسفة، حيث يذكر أن المتفلسفين كانوا يستعملون عند فحصهم عن الأمور النظرية الطرق الخطبية مسدة طويلة، لأنهم لم يكونوا شعروا بغيرها، إلى أن شعروا أخيراً بالطرق الجدلية. فرفضوا الخطبية في الفلسفة، واستعملوا فيها الجدلية، واستعمل كثير منهم الطرق السوفسطائية. ولم يزالوا كذلك إلى زمان أفلاطون، فكان أول من شعر بالطرق البرهانية، وميزها عن الجدلية والسوفسطائية والخطبية والشعرية.. لكن من غير أن يشرع لها قوانين كلية، إلى أن شرع أرسطوطاليس في كتاب البرهان.. فوضع لها قوانين كلية مرتبة ترتيباً صناعياً، وأثبتها في المنطق. فرفض المتفلسفون منذ ذلك تلك الطرق القديمة التي كان الأقدمون يستعملونها في الأمور النظرية التي يلتمس بها اليقين، وجعلوا الجدلية تستعمل في الرياضة، وفي تعليم الجمهور كثيراً من الأشياء النظرية. وجعلوا السوفسطائية للمحنة والتحدي. وجعلوا الطرق الخطبية تستعمل في الأمور المشتركة للصنائع كلها،

(1) الفارابي، تحصيل السعادة، ضمن الأعمال الفلسفية، م. س، ص 121، 123 بتصرف.

وهى التى لا يمكن أن يستعمل فيها طريق يختص بصناعة دون أخرى، بل للصنائع بأسرها، وفى تعليم الجمهور كثيراً من الأشياء النظرية وفى تعليم الإنسان الذى ليس من أهل صناعة ما الأشياء الخاصة بتلك الصناعة متى احتيج إلى ذلك فى وقت ما .. والصنائع الظنونية هى التى شأنها أن تحصل عنها الظنون فى موضوعاتها التى أعدت ، وتلك هى الخطابة والتعقل. والصنائع العملية كالطب والفلاحة والملاحة وأشباهها. وكل واحد منها سوى الخطابة يجتهد وتتحرى الصواب فى كل ما إليه أن يفعله، أو أن يفعل فيه ⁽¹⁾.

وإذا كان الفارابى فى "تحصيل السعادة" يضع الوسائل أو الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى الأمم، حصلت لهم السعادة فى الدنيا والآخرة. وهذه الوسائل على أربعة أجناس: الفضائل النظرية والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية والصناعات العملية ⁽²⁾، فإننا نرى أن الفضائل الثلاث الأولى ما هى إلا "علم" ينبغى على طالبه الجهد فى تحصيله. ولا أساس لأى علم بدون العمل، أو بالأحرى "الصناعات العملية".

والفضائل النظرية هى العلوم التى تهدف إلى تحصيل الموجودات وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدرك كيف، ومن أين حصلت، وهى العلوم الأول، أو المعارف الفطرية التى يولد الإنسان وذهنه مزوداً بها، وما عليه إلا أن يستكشفها عن طريق التعليم. ومن أمثلتها، المبادئ الرياضية، وقوانين الفكر الأساسية.. وغيرها. وتعتبر هذه العلوم الأول بمثابة المقدمات الأولى التى يصير الإنسان المتعلم منها إلى النوع الآخر من الفضائل النظرية

(1) الفارابى، تحصيل السعادة، ص 22-23 بتصرف.

(2) نفس المصدر، ص 119.

وهي "العلوم التي تحصل عن فحص واستنباط وتعليم وتعلم"⁽¹⁾.

وهذه العلوم تكون مجهولة أول الأمر بالنسبة للإنسان المتعلم الذي يقبل على تعلمها. ويتم تحصيلها بالتعليم والتعلم والفحص في مكنونها. وإذا استطاع الإنسان المتعلم أن يستنبط من مقدمات هذه العلوم - التي تعلمها - اعتقاد أو رأى، فيكون في هذه الحالة قد توصل إلى نتائج جديدة من تلك العلوم . يقول الفارابي: "والأشياء التي يُلمس علمها بفحص أو تعليم هي التي تكون أول الأمر بمجهولة، فإذا فحص عنها وألمس علمها صارت مطلوبة. فإذا حصل للإنسان فيما بعد ذلك عن استنباط أو تعلم، اعتقاد أو رأى أو علم، صارت نتائج"⁽²⁾.

ومن الأدلة الواضحة على أن الفارابي قد أعلى من شأن "التعليم" أنه جعله من أخص خصال رئيس المدينة الفاضلة حيث أوجب عليه "أن يكون محباً للتعليم، والاستفادة، منقاداً له، سهل القبول، لا يؤله تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه"⁽³⁾. كما يجعل الفارابي للرئيس الثاني -والذي اجتمعت فيه شرائط الرئيس الأول من مولده وصباه وخصاله - ست خصال لا تخرج معظمها عن التعليم، والعلم، والحكمة، ومنها: "أن يكون حكيماً.. وأن يكون عالماً له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتدياً حذو الأئمة الأولين"⁽⁴⁾.

يتضح من هذا النص وخاصة الشرطين الأول والثاني، أن العلم والحكمة ينبغي أن يكونا من أخص خصائص الرؤساء. أما الشرط الثالث فنستطيع أن

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة القاهرة 1906، ص 88.

(4) الفارابي، نفس المصدر، ص 89.

نتلمس فيه دعوة من الفارابي لرئيس المدينة أن يبلغ علمه حداً إلى الدرجة التي معها يستطيع أن يأخذ بالاجتهاد أحد مصادر التشريع الاسلامي. ومن المعلوم أن الأخذ بهذا المبدأ لا يصح إلا لأولى الأمر من العلماء وأصحاب الهمم الذين وهبهم الله نصيباً من العلم والحكمة يسمح لهم بالاجتهاد فيما لم يرد فيه نص (كتاب وسنة)، أو إجماع من الحوادث والمتغيرات.

وهذه الشروط العلمية التي وضعها الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة، هي أقرب ما تكون لرئيس المدينة العلمية، أو الفلسفية، أو بالأحرى رئيس الجماعة العلمية.

ويعزو الفارابي بقاء المدينة الفاضلة إلى علم وحكمة رئيسها، إذ لا بد أن يكونا جزءاً من الرئاسة، وذلك حتى يستطيع الرئيس تسييس المدينة وتسييرها. و"إن لم تكن الحكمة جزءاً من الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك. وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك. فان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك" (1).

وإذا كان العلم والحكمة من أخص خصال رئيس المدينة الفاضلة، فإن رئيس المدينة الضارة (2) يكون على العكس تماماً منه، فهو "ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل في ذلك التنويهاً والمخادعات والغرور" (3).

(1) الفارابي، نفس المصدر، ص 90.

(2) أحد مضادات المدينة الفاضلة. أما بقيتها كما يرى الفارابي، فهي المدينة الجاهلية، والمدينة الفاسقة، والمدينة الضالة.

(3) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 93.

سابعاً: بنية نظرية العلم عند الفارابي:

يقرر الفارابي في كتابه " الحروف " أن مقولات " الكمية " و " الكيفية " و " الأين "، و " الإضافة "، و " الوضع "، و " أن يكون له "، و " أن يفعل "، و " أن يفعل " ⁽¹⁾، هي بمثابة البنية أو الأسس الرئيسة، أو الموضوعات الأولى لصناعة المنطق، والعلم الطبيعي، والعلم المدني، وعلم التعاليم، وعلم ما بعد الطبيعة ⁽²⁾. فهذه المقولات منطقية من حيث هي مدلول عليها بالفاظ، ومن حيث هي كلية، ومن حيث هي محمولة وموضوعة، ومن حيث هي معرفة بعضها ببعض. أما العلم الطبيعي فانه ينظر في سائر المقولات التي توجب ماهية أنواع المشار إليه. بينما يقتصر علم التعليم على ماذا هو كل واحد من هذه الأنواع. وينظر علم ما بعد الطبيعة في ما تحتوى عليه المقولات من جهة أسباب الأمور حتى فيما تحتوى عليه التعاليم منها والعلم المدني وما يشتمل عليه من الصنائع العملية. وعند ذلك تنتهي العلوم النظرية ⁽³⁾.

والمقولات موضوعة أيضاً لصناعة الجدل والسوفسطائية، ولصناعة الخطابة، ولصناعة الشعر، ثم للصنائع العملية. فالمشار إليه الذي إليه تقاس المقولات كلها

(1) يعرف الفارابي هذه المقولات ويسميتها هكذا: إن أعلى جنس يوجد في الأنواع التي تعرفنا في مُشار إليه كما هو يسمى الكمية. وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التي تعرفنا في مُشار إليه أين هو يسمى " الأين ". وكذلك يسمى أعلى جنس يعم جميع الأنواع التي تعرفنا في مُشار إليه متى هو، أو كان أو يكون يسمى متى. وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التي تعرفنا في مُشار إليه أنه مضاف يسمى " الإضافة " وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التي تعرفنا في مُشار إليه أنه على وضع ما أو موضوع وضعاً ما يسمى " الوضع ". وأعلى ما يعرف في مُشار إليه أن له ما يتغشى جسمه يسمى " أن يكون له ". وأعلى ما يُعرف فيه أن يفعل يسمى " أن يفعل ". وأعلى ما يعرف فيه أن يفعل يسمى " أن يفعل " (الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار الشروق، بيروت (د. ت)، ص 72.

(2) الفارابي، كتاب الحروف، ص 66.

(3) المصدر، السابق، ص 67 - 69 بتصرف.

هو الموضوع للصنائع العملية. فبعضها يعطيها كمية ما، وبعضها يعطيها كيفية ما، وبعضها أينما ما، وبعضها وضعاً ما، وبعضها إضافة ما، وبعضها يعطيها أن يكون في وقت ما يتغشى سطحه، وبعضها أن يفعل، وبعضها أن ينفع، وبعضها يعطيها اثنين من هذه، وبعضها ثلاثة من هذه، وبعضها أكثر من ذلك. فإنك إذا تأملت موضوع صناعة من الصنائع العملية وجدته شيئاً ما مشار إليه، وإليه تقاس المقولات. والصناعة التي في نفس إنسان إنما تلتئم من أنواع موضوعها، ومن أنواع الأشياء التي تعطى ذلك الموضوع وتفعل فيه، فإذا فعلت، فعلت في مشار إليه من النوع المعقول، وذلك خاص بصناعة الخطابة وصناعة الشعر، وفيما يختصان به، دون السوفسطائية والجدل والفلسفة. فإن كل واحدة منها إنما تتكلم وتخطب حين ما تتكلم وتخطب في المشار إليه: من التي إليها تقاس المقولات وتعرف بأشياء مما في المقولات. أما الخطابة، فإنما تلتئم من نوع ما فيه تقنع، ومن نوع ما إياه يخيل⁽¹⁾.

ولكن إذا كانت العلوم كلها تحتاج إلى المقولات السابقة، فهل تقوم هذه العلوم جميعاً في مرتبة واحدة، أم أن هناك تمايزاً لبعضها الآخر؟ يجيب الفارابي عن هذا السؤال تحت عنوان: تمايز العلوم:

يذهب الفارابي إلى أن العلوم جميعاً ليست في مرتبة واحدة، فالبعض يتميز عن الآخر من ناحية الأهمية، وأن أكمل وأشرف العلوم على إطلاقها هو العلم الإلهي، وتأتي هذه الخصوصية للعلم الإلهي من أنه يبحث في "الواحد" الذي أفاد كل واحد سواه الوجود، وجميع العلوم إنما وضعت للبحث فيما أوجده الواحد أو "الأول". لذلك فهي تندرج كلها تحت العلم الإلهي الذي يقسمه الفارابي إلى

(1) المصدر السابق، ص 70.

ثلاثة أجزاء هي⁽¹⁾:

أحدها يفحص عن الموجودات والأشياء التي تفرض لها بما هي موجودات.

الثاني يفحص عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية، وهي التي ينفرد بها كل علم منها بالنظر في موجود خاص، مثل: المنطق والهندسة وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم، فيفحص عن مبادئ علم المنطق، ومبادئ علوم التعاليم، ومبادئ العلم الطبيعي، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها.

الثالث يفحص عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام، فيفحص عنها أولاً من ناحية وجودها، فهل هي موجودة أم لا، ويبرهن أنها موجودة، ثم يفحص عنها هل هي كثيرة أم لا، فيبين أنها كثيرة، ثم يفحص عنها هل هي متناهية أم لا، فيبرهن أنها متناهية، ثم يفحص عن مراتبها في الكمال، هل هي واحدة، أم متفاضلة، فيبرهن أنها متفاضلة في الكمال، ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقي من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل، إلى أن تنتهي في آخر ذلك إلى كامل ما لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلاً في مثل مرتبة وجوده، ولا نظير له ولا ضد، وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول، وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شيء أقدم منه، وإلى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء أصلاً، وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده. ويبين أن سائر الموجودات متأخرة عنه في الوجود، وأنه الموجود الأول الذي أفاد كل واحد سواء الوجود، وأنه هو الحق الذي أفاد كل ذي حقيقة سواء الحقيقية، وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلاً بوجه من الوجوه، بل هو أحق

(1) الفارابي، إحصاء العلوم، ص 170 - 173 بتصرف.

بأسم الواحد ومعناه ، باسم الموجود ومعناه ، وهو الله عز وجل تقدست أسماؤه .
ثم يعن بعد ذلك في باقى ما يوصف به الله إلى أن يستوفى كلها .

ثم يعرف كيف حدثت الموجودات عنه ، وكيف استفادت عنه الوجود . ثم
يفحص عن مراتب الموجودات ، وكيف حصلت لها تلك المراتب ، وبأى شكل
يستأهل (يكون مؤهلاً) كل واحد منها أن يكون فى المرتبة التى هو فيها . ويبين
كيفية انتظام وارتباط بعضها ببعض ، وبأى شىء يكون ارتباطها وانتظامها ، ثم
يعن فى إحصاء باقى أفعاله عز وجل فى الموجودات إلى أن يستوفى كلها ويبين أنه
لا جور فى شىء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ، ولا سوء تأليف ، وبالجملة
لأنقص فى شىء منها ولا شر أصلاً .

ثم يشرع بعد ذلك فى إبطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عز وجل فى أفعاله
بما يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجودات التى خلقها ، فيبطلها كلها ببراهين
تفيد العلم اليقين الذى لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالطه فيه شك ،
ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً .

والفارابى لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية ، وهو يحصر كل جهده فى المنطق ،
وفيما بعد الطبيعة ، وفى أصول علم الطبيعة ، والفلسفة عنده هى العلم
بالموجودات بما هى موجودة ، ونحن بتحصيل هذا العلم نتشبه بالله . والفلسفة
عنده هى العلم الوحيد الجامع الذى يضع أمامنا صورة شاملة للكون⁽¹⁾ .

ويشكل بحث الفارابى فى هذه العلوم بمحمل فلسفته ، وخاصة بحثه فيما بعد
الطبيعة ، والعلم الطبيعى . ونحن هنا لا نتحدث عن فلسفة الفارابى فى مجملها ، بل
نتساءل عن وضع المنطق وأهميته فى هذه الفلسفة .

(1) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة أبو ريدة ، م . س ، ص 202 .

ثامناً: الغرض من المنطق، وأهميته في البناء المعرفي عند الفارابي:

يذهب الفارابي إلى أن صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات.. التي هي أشياء لا يمكن أن يكون قد غلط فيها أصلاً، وهي التي يجد الإنسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها واليقين بها: مثل أن الكل أعظم من جزئه، وأن كل ثلاثة فهو عدد فرد، وأشياء أخرى يمكن أن يغلط فيها ويعدل عن الحق إلى ما ليس بحق، وهي التي شأنها أن تدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال. ففي هذه دون تلك يضطر الإنسان الذي يلتمس الوقوف على الحق اليقين في مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق، وفي كل ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا، وفيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا، وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا⁽¹⁾.

واضح أن الفارابي يبين أهمية المنطق ببيان الغرض من وضعه، ويمكن أن نصوغ تلك الأهمية في نقاط محددة فيما يلي:

- 1- المنطق آلة أو صناعة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ والزلل .
- 2- تحفظ قوانين المنطق الإنسان من الغلط في المعقولات الفطرية أو القوانين الأولية مثل: الكل أكبر من الجزء ، والثلاث عدد مفرد.
- 3- يلجأ الإنسان إلى قوانين المنطق التماساً للحق في مطلوباته كلها .
- 4- يلجأ الإنسان إلى قوانين المنطق في كل ما يريد تصحيحه عند نفسه، وعند غيره ، ويلجأ إليها غيره فيما يريد تصحيحه عنده.

وعلى النقيض من منفعة العلم بالمنطق يبين الفارابي مضرّة الجهل به ، فإذا

(1) الفارابي، المنطق، ضمن إحصاء العلوم، ص 67 - 69 بتصرف.

جهلنا المنطق كان حالنا في جميع هذه الأشياء بالعكس وعلى الضد. وأعظم من جميع ذلك وأشنعه هو ما يلحقنا إذا أردنا أن ننظر في الآراء المتضادة، أو نحكم بين المتنازعين فيها، وفي الأقاويل والحجج التي يأتي بها كل واحد ليصحح رأيه ويزيّف رأى خصمه. فلئنا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب، ومن أى جهة أصاب، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه، ولا على غلط من غلط منهم أو غلط كيف ومن أى جهة غلط أو غلط، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه، فيعرض لنا عند ذلك إما أن نتحير في الآراء كلها حتى لا ندرى أيها صحيح وأيها فاسد، وإما أن نظن أن جميعها على تضادها حق، أو نظن أنه ليس ولا في شيء منها حق، وإما أن نشرع في تصحيح بعضها وتزييف بعضها، ونروم تصحيح ما نصحح وتزييف ما تزييف من حيث لا ندرى من أى وجه هو كذلك⁽¹⁾.

ويؤكد الفارابي على أهمية المنطق حتى إذا ظن البعض أن هناك بدائلاً يمكن أن تغني عنه مثل بعض الفنون والعلوم، ومنها الخبرة بفن الحوار والجدل، أو علم الهندسة والعدد. ويرى الفارابي أن من يزعم ذلك يكون تماماً كالذى يزعم الاستغناء عن "النحو" بحفظ الأشعار والخطب والاستكثار من روايتها. فاما "من زعم أن الدربة بالأقاويل والمخاطبات الجدلية، أو الدربة بالتعاليم، مثل الهندسة والعدد، تغني عن علم قوانين المنطق أو تقوم مقامه، وتسدد الإنسان إلى الحق واليقين حتى لا يغلط في شيء من سائر العلوم أصلاً، فهو مثل من زعم أن الدربة والارتياض بحفظ الأشعار والخطب والاستكثار من روايتها يغني عن أن لا يلحن الإنسان في قوانين النحو ويقوم مقامها ويفعل فعلها"⁽²⁾.

(1) الفارابي، المنطق، ص 71.

(2) الفارابي، احصاء العلوم، ص 73.

وطريقة البرهان الذى نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هى ، عند الفارابى المنطق على الحقيقة ، وليس البحث فى المعانى والحدود (المقولات) ، وفى تأليف القضايا منها (أرمنيوطيقى) وكذلك الأقسية (أنا لوطيقا الأولى) إلا توطئة للبرهان . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه فى جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم⁽¹⁾.

وكان بالفارابى هنا يتساءل: كيف يحل الخاص "النحو" محل العام "المنطق"؟ فمع أنهما يشتركان فى أن كلا منهما يعطى قوانين الألفاظ، إلا أن "علم النحو" إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها، مثل أن الألفاظ منها مفردة، ومنها مركبة، والمفردة اسم وكلمة وأداة، وأن منها ما هى موزونة وغير موزونة وأشباه ذلك⁽²⁾. فالمنطق عند الفارابى قانون للتعبير بلغة العقل الإنسانى عند جميع الأمم. والنحو يختص بلغة شعب واحد لأن أحواله "تخص لساناً دون لسان، مثل أن الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب، والمضاف لا يدخل فيه ألف ولام التعريف، فإن هذه وكثيراً غيرها يخص لسان العرب.. وكقول النحويين من العرب: إن أقسام الكلام فى العربية اسم وفعل وحرف. وكقول نحوى اليونانيين أجزاء القول فى اليونانية اسم وكلمة وأداة. وهذه القسمة لا توجد فى العربية فقط، أو فى اليونانية فقط، بل فى جميع اللسانة، وقد أخذها نحويو العرب على أنها فى العربية، ونحويو اليونان على أنها فى اليونانية، فهذا هو الفرق بين نظر أهل النحو فى الألفاظ، وبين نظر أهل المنطق فيها، وهو أن النحو يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما، ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها.. والمنطق يعطى قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم، ويأخذها من حيث هى

(1) دى بور، مرجع سابق ص 205.

(2) الفارابى، إحصاء العلوم، ص 76.

مشتركة، ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمة ما، بل يوصى أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك من أهل العلم بذلك اللسان⁽¹⁾.

وبذلك يتضح الغرض من المنطق في البناء المعرفي عند الفارابي، فالمنطق يعطى القوانين التي تقوم العقل وترشده نحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه. وإذا كان العقل هو الذي يستنبط، أو يضع العلوم، إذن فإن هذه العلوم لا تستغنى بالتبعية عن المنطق كمقوم لها.

لكن هل كان مقصود الفارابي من المنطق أن يكون منطقاً مجرداً؟ أم أراد له أن يكون منطقاً للعلم؟ تلك مسألة مهمة تحتاج إلى بحث مستقل.

(1) نفس المصدر، ص. 76 - 77

تاسعاً : بقية المذهب الفلسفى النظرى

كنت قد تحدثت عن نزعة الفارابى المنطقية فيما سبق . وتظهر هذه النزعة أيضاً فى " الإلهيات " ، والى فيها يستبدل الفارابى مصطلح " القدم " و " الحديث " بمصطلح " الواجب " و " الممكن " عندما يعرض لواجب الوجود ، وذاته وصفاته .

يذهب الفارابى إلى أن كل موجود ، إما أن يكون واجب الوجود ، أو ممكن الوجود . وواجب الوجود ينقسم أيضاً إلى : واجب الوجود بالذات ، وواجب الوجود بالغير ، وهو الممكن إذا وُجد . فالممكن إذن محتاج إلى علة تتقدم عليه لكي تخرجه إلى الوجود ، وهذه العلة تحتاج لعلة أخرى لكي تخرج إلى الوجود . ولما كانت العلة لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية ، فلا بد من الوقوف عند موجود لا علة لوجوده ، أى واجب الوجود بذاته ، وله بذاته الكمال الأسمى ، لا يعتريه التغير ، ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه ، فهو عقل ، وعقل ومعقود محض . فهو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل ، ويأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل . وأنه عقل وعقل ومعقول هي كلها بمعنى واحد ، أى ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم⁽¹⁾ . لا جنس له ، ولا فصل ، ولا نوع ، ولا ند ، ولا مقوم له ، ولا موضوع ، ولا عوارض ، مبدأ كل فيض ، ظاهر على ذاته بذاته ، وله الكل من حيث لا كثرة فيه⁽²⁾ . وهو الله سبحانه وتعالى ، العلة الأولى لسائر الموجودات ، لا شريك له أصلاً موجود فى نوع وجوده ، فهو بذاته واحد ومنفرد بربوبته وحده⁽³⁾ .

(1) المدينة الفاضلة ، ص 10 .

(2) - فصوص الحكم ، مخطوط ، ص 3 .

(3) (الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص 6 .

وكذلك الحال في أنه عالم ، فلا يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته . ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكثف بجوهره في أن يعلم ويُعلم . وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره (1) . وليس علمه بذاته مفارقاً لذاته ، بل هو ذاته وعلمه بأكمل صفة لذاته ليست في ذاته ، بل لازمة لذاته (2) . فإنه يعلم ، وأنه معلوم ، وأنه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد . وعلمه دائم لا يمكن أن يزول . والله حكيم بحكمة من ذاته ، وحي بحياة من ذاته ، وحق لأنه موجود ، فالحق يساوق الوجود ، ووجوده أكمل وجود (3) .

وهذه الصفات التي نطلقها على الله يجب أن نعتبرها من قبيل المجاز أو "التمثيل القاصر" فأذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة لضعفها وبعدها عن جوهره من أن نتصور على التمام وعلى ما هو عليه من كمال الوجود (4) .

والأول (الله) هو الذي توجد عنه سائر الموجودات ، وذلك على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر . فالواحد يتعمل ذاته ، فيفيض عنه منذ الأزل العقل الأول ، أو الوجود الثاني . وهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول . فيما يعقل من الأول ، يلزم منه وجود ثالث ، وهو العقل الثاني ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى (5) . وتسمى عملية صدور عقول الأفلاك من العقل الثاني تباعاً إلى أن يبلغ عددها ثمانية عقول بما فيها العقل الثاني ، فيصدر بعضها عن بعض ، ويصدر مع كل عقل فلك

(1) الفارابي، المدينة الفاضلة ، ص 11 .

(2) الفارابي ، قصص الحكم ، مخطوط دار الكتب المصرية رقم 254/1 ، ص 16 .

(3) الفارابي ، المدينة الفاضلة ص 11 - 12 .

(4) الفارابي ، نفس المصدر ، ص 14 - 15 .

(5) نفس المصدر ، ص 24 .

من الأفلاك السماوية . وتسمى العقول التسعة مجتمعة " ملائكة السماء " ، وتمثل مرتبة الوجود الثانية بعد مرتبة الأول " الأولى " (1) .

وفي المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال ، وهو روح القدس أو الروح الأمين (جبريل عليه السلام) ، المجرد عن المادة أيضاً ، وهو الذى يدبر ما تحت فلك القمر ، وكذلك هو همزة الوصل بين العالم العلوى ، والعالم السفلى .

والنفس فى المرتبة الرابعة ، والتى فيها يتكثر أفراد الإنسان . أما فى المرتبة الخامسة ، فتوجد الصورة ، أى صور الأشياء المادية . وتقع المادة فى المرتبة السادسة والمرتبة الثالثة الأولى وهى : مرتبة الألوهية ، ومرتبة عقول الأفلاك ، ثم العقل الفعال فهى ليست مادية ، ولا تحل فى أجسام ، أما المراتب الثلاث الأخيرة وهى : النفس ، والصورة ، والمادة فهى تحل فى الأجسام . أما الأجسام — ومنشؤها القوة

(1) يشرح الفارابى كيفية صدور العقول بعد العقل الثانى هكذا : والثالث أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع ، وهذا أيضاً لا فى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجهر به من ذاته التى تخصه ، يلزم عنه وجود كرة زحل . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس . وهذا الخامس أيضاً وجوده لا فى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فيما يتجهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشترى . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس . وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع . وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فيما يتجهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن ، وهو أيضاً وجوده لا فى مادة ويعقل ذاته ويعقل الأول ، فيما يتجهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فيما يتجهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد . وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادى عشر ، وهذا الحادى عشر هو أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، ولكن عنده ينتهى الوجود الذى لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً ، وهى الأشياء المفارقة التى هى فى جوهرها عقول ومعقولات . وعند كرة القمر ينتهى وجود الأجسام السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دوراً (المدينة الفاضلة ص 24-25) .

المتخيلة في العقل - فهي على ستة أجناس مثلها مثل مراتب الوجود ، وهي :
الأجرام السماوية ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ،
والمعادن ، والعناصر الأربعة (الماء - الهواء - النار - التراب) . وبذلك تتم سلسلة
الصدور الضرورية كما يرتبها الفارابي⁽¹⁾.

واعتقد الفارابي - تأثراً بأرسطو - أن " النفس " تمثل حياة تلك الموجودات ،
بخلاف " الله " الذي هو مصدر لجميع الموجودات بنفوسها . وترتب النفوس على
أساس مراتب الوجود ، وتتمايز فيما بينها بالشرف ، فأعلاها شرفاً ، نفوس
السموات والعالم ، وأدناها النفس النباتية .

أما النفس الإنسانية - موضوع اهتمام الفارابي - ، فهي صورة للجسد، بها
ولهذه النفس قوى متعددة " فإذا حدث الإنسان ، فأول ما يحدث فيه القوة التي بها
يتغذى ، وهي القوة الغذائية ، ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس "
والطعوم .. والروائح .. والأصوات .. والألوان والمبصرات (القوة الحاسة) ، ثم
يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم في نفسه من المحسوسات .. وهي
القوة المتخيلة .. ثم بعد ذلك القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ، ويميز
يتقوم ويحيي ، إذ أنها " كما أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة " كما عرفها
أرسطو.

ولهذه النفس قوى متعددة " فإذا حدث الإنسان ، فأول ما يحدث فيه القوة التي
بها يتغذى ، وهي القوة الغذائية ، ثم من بعد ذلك القوة التي بها يسح الملموس "
والطعوم ... والروائح ... والأصوات .. والألوان والمبصرات (القوة الحاسة) ، ثم
يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم في نفسه من المحسوسات ... وهي

(1) - أبو رباح ، مرجع سابق ، ص 369 370

القوة المتخيلة .. ثم بعد ذلك القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ، ويميز بين الجميل والقبيح ⁽¹⁾.

وهذه القوى النفسية المتعددة لا تهدد وحدة النفس إذ أن النفس واحدة وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ، ومادة لما فوقها ، وهي مرتبطة بالجسد أشد الارتباط ، فالنفس إذا لم يوجد جسد مستعد لقبولها ، لا يتهيأ لها الوجود أصلاً ، والجسد أشبه بمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى وهو القلب ⁽²⁾.

وإذا كانت النفس كمال أول لجسم ، فإن العقل هو كمال النفس . والعقل على مراتب عند الفارابي : العقل الهولاني وهو العقل بالقوة في نفس الطفل مستعد لتقبل رسوم المعقولات . وهو عندما يدرك المعقولات ، أو صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة المتخيلة ، يسمى العقل بالفعل أو بالملكة ⁽³⁾.

أما الذي يُخرج المعقولات من القوة إلى الفعل ، أي حصول المعرفة الحسية للإنسان ، فهو العقل الفعال ⁽⁴⁾ الذي يسميه الفارابي الروح الأمين وروح القدس ،

(1) - المدينة الفاضلة ص 48 .

(2) - أبو ريان ، ص 377 . ويقول الفارابي في كيفية اتحاد قوى النفس في نفس واحدة : إن الغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة . والحاسة صورة في الغاذية . والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة . والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة . والمتخيلة الرئيسة مادة للناطق الرئيسة ، والناطق صورة في المتخيلة وليست مادة لقوى أخرى فهي صورة لكل صورة تقدمتها . وأما التزوعية فلها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطق على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما تتجوهر به النار . فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر (المدينة الفاضلة ص 52 - 53) .

(3) المدينة الفاضلة ، ص 63 .

(4) المدينة الفاضلة ، ص 65 .

وفلك القمر ، آخر سلسلة العقول السماوية ⁽¹⁾ . والعقل الإنسانى عندما يفعل المجردة ، وأصبح فى استطاعته أن يدرك الصور المفارقة ، أى تلك التى لم تكن فى مادة أصلاً كالعقول السماوية ، ولما كان العقل المستفاد فى غنى عن المادة إطلاقاً بالعقل الفعال ، يسمى بالعقل المستفاد ، إذ هو العقل بالفعل الذى عقل المعقولات بعكس الهيولانى والعقل بالملكة ، لهذا فهو وحده الجزء الخالد فى النفس ، وهو القريب من العقل الفعال ⁽²⁾ "واهب الصور" الذى يشتمل على صور الموجودات جميعاً .

يمثل كل ما سبق موجز فلسفة الفارابى النظرية . أما فلسفته العملية فهى موضوع حديث النقطة التالية .

(1) المدينة الفاضلة ، ص 25 .

(2) أبو ريان ، ص 378 .

عاشراً : الفلسفة العملية

تنحصر فلسفة الفارابي العملية في آرائه الأخلاقية والسياسية وتستمد نظرية الفارابي في الأخلاق أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة ، تلك التي ترى في السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها⁽¹⁾ . كما أنها تنبع بصفة خاصة من موقف أرسطو الأخلاقي . فالأخلاق عند كل من الفارابي وأرسطو علم عملي ، أى أنه يقوم على ممارسة الأفعال الحمودة ، وإتباع القدوة الصالحة لإكتساب ملكة الأفعال الخلقية ، فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير ، ولكنه ينميها بالفعل والممارسة . وكذلك فإن الأخلاق الفردية عند أرسطو والفارابي تخضع للعلم المدني ، أى لعلم السياسة ، فكأن السلوك الفردي يتفرع من السلوك الاجتماعي . وهكذا يظهر الارتباط الوثيق بين نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة ونظريته الأخلاقية⁽²⁾ من حيث أن السعادة غاية الفرد ، وغاية الاجتماع المدني على السواء⁽³⁾ .

ويرى الفارابي أن السعادة العظمى⁽⁴⁾ تتطلب لذاتها ، لا لأي شئ وراءها ، ويكون ذلك بتحرر النفس من قيود المادة . وتبلغ النفس ذلك بأفعال ما إرادية ،

(1) يقول الفارابي : إن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها ، فإنما ينحوها على إنما كمال ما ، فذلك ما لا يحتاج في بيانه إلى قول .. ولما كانت الغايات التي تشوق على إنما خيرات مؤثرة كثيرة ، كانت السعادة إحدى الخيرات المؤثرة . وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيراً ، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية سعى الإنسان نحوها من قبل (كتاب التنبيه على سبيل السعادة ، ص 227 - 228) .

(2) يقول الفارابي : فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والأمة التي تتعاون مدلهما كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة (آراء أهل المدينة الفاضلة - المدينة الفاضلة ص 79) .

(3) أبو ريان ، ص 380 - 381 .

(4) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 46 .

بعضها أفعال فكرية ترمى إلى معرفة علوم الفلاسفة القدماء ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأي أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة تحصل عن هيئة ما وملكات ما مقدرة محدودة .

والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها .

والفارابي حين رسم المدينة الفاضلة ، أكد على الجانب الأخلاقي فيها ، كما أكد على احتياج الإنسان إلى التعاون ، فالناس مفطرون على التعاون فيما بينهم ، وعلى ذلك فالاجتماع الإنساني ضروري . وقد أوضح الفارابي العلاقة بين المدينة الفاضلة والسعادة من حيث أن المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها ، التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة .

والفارابي في " تحصيل السعادة " ⁽¹⁾ يضع الوسائل أو الأشياء التي إذا حصلت في الأمم ، حصلت لهم السعادة في الدنيا والآخرة . وهذه الوسائل على أربعة أجناس : الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، والصناعات العملية . والفضائل النظرية هي العلوم التي تهدف إلى تحصيل الموجودات ، وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول مرة من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت ، وهي العلوم الأول ، أو المعارف الفطرية التي يولد الإنسان وذهنه مزوداً بها ، وما عليه إلا أن يكتشفها عن طريق التعليم ، ومن أمثلتها : المبادئ الرياضية وقوانين الفكر الأساسية . وتعتبر هذه العلوم بمثابة المقدمات الأولى التي يصير الإنسان المتعلم منها إلى النوع الآخر من الفضائل النظرية ، وهي العلوم

(1) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص 119 .

التي تحصل عن فحص واستنباط وتعليم وتعلم . وهذه العلوم تكون مجهولة أول الأمر بالنسبة للإنسان المتعلم الذي يقبل على تعلمها . ويتم تحصيلها بالتعليم والتعلم والفحص في مكنونها .

ومن أهم السمات العلمية والخلقية التي جعلها الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة " أن يكون محباً للتعليم ، والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه " (1) .

كما يجعل الفارابي للرئيس الثاني ست خصال لا تخرج معظمها عن التعليم ، والعلم والحكمة ، ومنها (2) : أن يكون حكيماً ، عالماً ، له جودة الاستنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة .

ومن الطبيعي ، وقد جعل الفارابي قيام المدينة وبقائها وفقاً على الرئيس ، أن لا يسلم قيادها لأي شخص . فالرئيس ينبغي أن يكون معداً لذلك بالفطرة وبالطبع والملكة الإرادية ، أي بمواهب فطرية وتوجيه صحيح ، كما ينبغي أن يكون من أصل الطبائع الفائقة . وبالجملة ينبغي أن تجتمع فيه خصال النبوة والفلسفة حتى يكون جديراً بأكمل مراتب الإنسانية وأعلى درجات السعادة .

(1) - الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 88 .

(2) - الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 89 .

حادى عشر: أثر فلسفة الفارابى فى الأجيال اللاحقة :

لقد كان لإيثار الفارابى للوحدة والعزلة حياً فى الدرس وتحصيل العلم، أثره فى قلة عدد تلاميذه. فلم تذكر معظم كتب التراجم تلاميذ مشهورين للفارابى سوى يحيى بن عدى الذى ترجم كثيراً من كتب أرسطو. وتعلمذ على يحيى تلميذ أشهر منه، وهو أبو سليمان السجستانى المنطقى . وسيأتى الحديث عن هذا المنطقى، وكذا أستاذه يحيى بن عدى فى الفصل الخاص بجماعة أبى بشر متى المنطقية.

المهم أن تأثير مدرسة الفارابى الفلسفية قد امتد إلى السجستانى عبر يحيى بن عدى ، ولكن مع بعض التغيرات الجديدة فى تناول فلسفة " المعلم الثانى ". فكما أن مدرسة الكندي رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلم الطبيعى، كذلك نجد نزعة الفارابى المنطقية تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعانى، والتدقيق فى التمييز بينهما. وكانت تبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين، ومن فروع العلوم من غير نظام يؤلف بينهما. ولا نكاد نجد فى هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقى. ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا، غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون فى جوهرها العقلى، وفى العروج بها إلى العالم العقلى الأسمى. وكانت جماعة السجستانى تتلاعب بالألفاظ والمعانى، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف، وكانت الصوفية منتهى لكلا الفريقين⁽¹⁾.

إلا أن هذا الخط الفكرى فى تناول فلسفة الفارابى لم يستمر طويلاً. فمنذ نهاية القرن الرابع الهجرى يبدأ التأثير الحقيقى بفلسفة الفارابى، حيث نراها تسرى بين

(1) دى بور، مرجع سابق، ص 227.

جنبات الموقف الفلسفى الإسلامى العام عند ثانى أكبر ممثليه، ابن سينا ، وابن رشد.

ومن ذلك مثلاً نجد أن نظرية العقول العشرة التى نادى بها الفارابى، يضمنها ابن سينا (370 - 428 هـ / 980 - 1037 م) مذهبه، وتصبح تلك النظرية أساساً للتخطيط العام للموقف الإسلامى الفلسفى فى جملته، بحيث يمكن أن نقول إن فلسفة الإسلاميين تقوم فى جوهرها على نظرية العقول العشرة، غير أن ابن سينا تارة يجعل العقول ثمانية ، وطوراً يجعلها تسعة، وتارة أخرى يجعلها سبعة⁽¹⁾. وسرى أبا البركات البغدادى فيما بعد يسخر من الفارابى وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة الإسلاميين لأنهم أوردوا هذه النظرية إيراداً بدون سند برهانى، ووضعوها وضعاً بدون أى تحقيق، أو بحث، فكأنها كالوحي المتزل. وكان الأحرى بهم أن يسهلوا على الناس مهمة البحث فيها، فيقولوا مثلاً بأنها وحي فيمتنع الباحث عن التشنيع على كلامهم⁽²⁾.

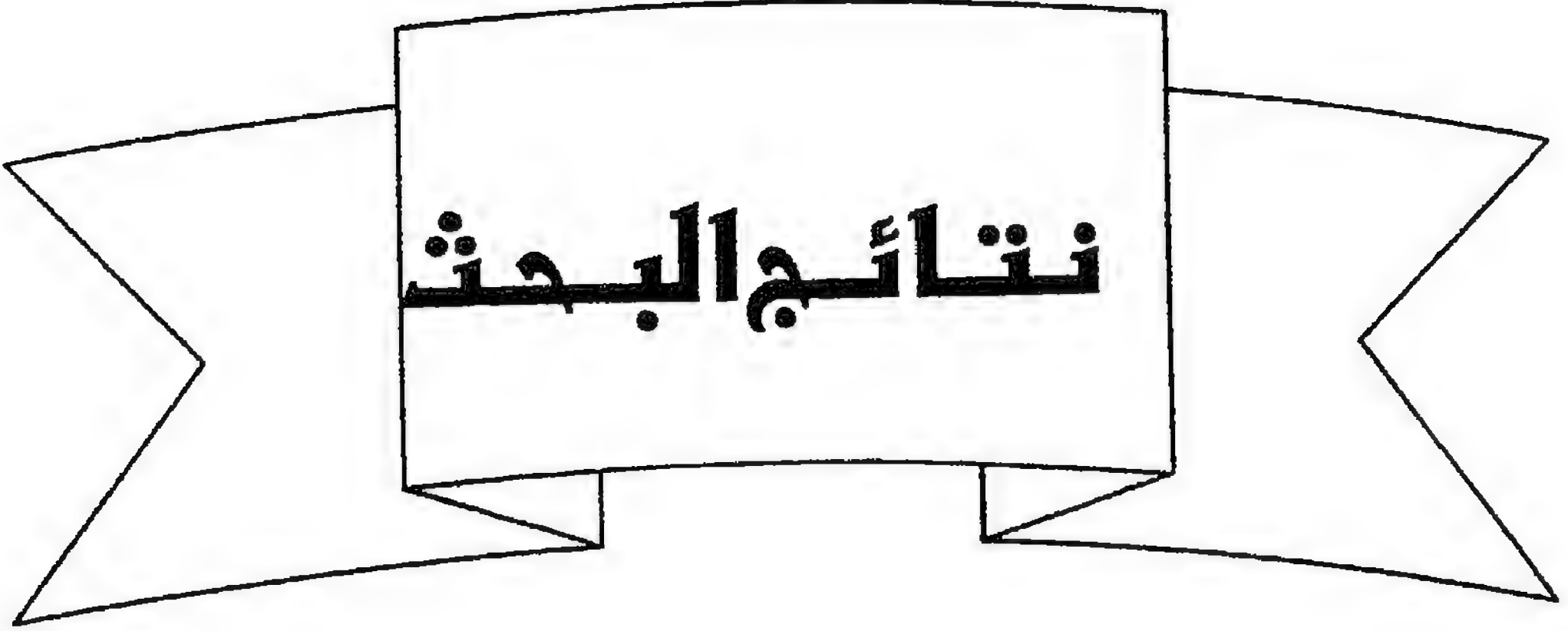
وجملة القول⁽³⁾: إنه من الصعب أن نقلل مهما قلنا فى خطورة الفارابى، فكل ما يصادفنا فى المستقبل عند ابن سينا وابن رشد (520 - 595 هـ / 1198 - 1126 م) يوجد جوهره على التقريب فى تعاليم الفارابى فعلاً. وكل الفرق أن هذين الفيلسوفين المتأخرين قد أدركا أن مذهب أرسطو لا يمكن أن يتفق مع التوحيد السلفى، ومن ثم تركا كل محاولة للتوفيق الشكلى، فاستطاعا أن يعبرا عن أفكارهما تعبيراً أكثر وضوحاً، وأن يصلا بمذهبيهما إلى نتائجهما المنطقية .. ومن

(1) يتضح تأثر ابن سينا بالفارابى هنا أيضاً، فالفارابى تكلم عن عقول عشرة فى " آراء أهل المدينة الفاضلة "، إلا أنه أشار إلى عدد أقل منها فى رسائل أخرى.

(2) راجع، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، م. س، ص 372.

(3) ديلاسى أوليرى، الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ترجمة تمام حسان، ص 166.

المهم حين ننظر في توفيق الفارابي بين الفلسفة والدين الإسلامى أن نوازن ونقابل
بينه وبين التوفيق الذى تم فى اتجاه آخر على يد الأشعرى والمؤسسين الآخرين
للمدرسة السلفية ، ولا بد لنا أن نشير إلى أن بداية المدرسة كانت فى أيام الفارابي.



بعد أن استعرضت جزئيات البحث ، على الآن أن أستخلص النتائج من خلال الإجابة على الأسئلة التي طرحتها في مقدمته وهي :

— هل استطاع الكندي أن يكون مدرسة علمية لها أصولها ومميزاتها التي تتميز بها ؟
وإن وجدت مثل هذه المدرسة ، فما هي الأسس التي قامت عليها وانطلقت منها ؟
— ما الطريقة العلمية الداخلية التي اتبعها أعضاء هذه المدرسة بغرض انتاج العلم ؟
— ما المنجزات العلمية التي قدمتها هذه المدرسة وما مدى تأثيرها في اللاحقين ؟
— هل استطاع الفارابي أن يكون مدرسة علمية ، يمكن أن تسمى " المدرسة الفارابية الفلسفية " ؟

— إن وجدت هذه المدرسة ، فهل تُعد امتداداً لمدرسة الكندي ، أم أن لها سمات معينة اختلفت بها ؟

— ما حجم إسهامات هذه المدرسة ، وما مدى أثرها في الدراسات والمدارس الفلسفية اللاحقة ؟

وللإجابة على هذه التساؤلات أطرح النقاط التالية :

أولاً : الكندي ومدرسته

بالبحث في الكندي كأول جماعة ومدرسة فلسفية رأينا كيف استطاع رئيس هذه المدرسة وهو الكندي أن يكون أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين . ويرجع ذلك إلى أن فيلسوف العرب قد عاش في فترة الإنارة العربية على عهد المأمون والمعتصم حيث كان القرن الثالث يمجج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة ، فأكب الكندي على الفلسفة والعلوم حتى حذقها . كما ساهم في حركة نقل التراث اليوناني إلى العربية ، فكان يترجم ويهذب ما يترجمه غيره ، وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس . وقد أوضحت لنا مؤلفات

الكندي مدى إحاطته بكل أنواع المعارف التي كانت لعهدده على اختلافها . وقد ألف كتباً ورسائل يشهد ما عُرف منها بما للكندي من استقلال في البحث ونظر ثاقب . وقد بنى مذهبه على ما صح في نظره من الآراء المختلفة من غير تقييد بما نسب لأفلاطون ، ولا لأرسطو ، بيد أنه كان يراها إمامين في هذا الشأن . واحتوى مذهبه أيضاً على آراء لأفلوطين ، وفورفوريوس ، وشرّاح أرسطو .

إن أهم ما يتميز به الكندي أنه جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ، وهذا الجمع قد مثل أهم الأطروحات التي انعقدت من أجلها كثير من محالس النقاش والجدل والمناظرات العلمية العقلية في المجتمع العلمي الإسلامي .

وبالبحث عن الإضافات الأصيلة التي قدمها الكندي ، وجدنا أن الفضل يرجع إليه في وضع أول كتاب للمصطلح الفلسفي عند العرب ، فرساته في " حدود الأشياء ورسومها " تعتبر أول قاموس للتعريفات الفلسفية عند العرب ، حيث تشتمل على نحو من مائة تعريف . وقد وقفت على بعضها في سياق الحديث .

أما باقي أعضاء جماعة الكندي ، فلقد رأينا كيف لعب كل من السرخسي ، وأبي معشر البلخي ، وأبي زيد سهل البلخي دوراً بارزاً وملموساً في بنية تلك الجماعة . فالأول يعتبر أكبر وأخلص ممن انتمى إلى الكندي ، فعليه قرأ ، ومنه أخذ ، وشايعه في أفكاره ، وكتب في معظم العلوم التي تعلمها عليه ، فكتب في الفلسفة والمنطق ، والطب ، وعلم أحكام النجوم .. وغير ذلك . أما أبو معشر البلخي فكان أولاً يضاغن الكندي ، ويشنع عليه بعلوم الفلسفة ، فدرس عليه الكندي من حسن له النظر في علوم الحساب والهندسة ، فدخل في ذلك ، فلم يكمل له ، فعدل إلى علم أحكام النجوم ، وانقطع شره عن الكندي بنظره في هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندي . وصار بذلك تلميذاً

للكندي ، وصنّف في علم أحكام النجوم مصنّفات جيدة تدل على أنه كان فاضلاً حسن الإصاّبة . أما أبوزيد سهل البلخي فكان أكبر تلاميذ الكندي من حيث تحصيل علومه ، فحصل من عنده علومًا جمة . وتعمق في الفلسفة ، وهجم على أسرار التنجيم والهيئة ، وبرز في علم الطب ، وبحث في أصول الدين أتم بحث ، كما استطاع أن يجمع بين الشريعة والفلسفة .

ولقد اتّضح لنا في نهاية الأمر أن أعضاء جماعة ومدرسة الكندي قد التزموا بآراء وأفكار الأستاذ في الغالب الأعم ، وعملوا على تطويرها ، كلّ فيما برع فيه من العلوم الأمر الذي جعل تأثر المدرسة يمتد إلى الفلاسفة الإسلاميين اللاحقين ، أعني الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد .

ثانياً : الفارابي ومدرسته

أما الفارابي ، فقد رأينا كيف أن تعليمه على أساتذة كبار مثل أبي بشر متى ، وابن السراج ، ويوحنا ابن حيلان ، وكذلك غمط حياته حيث ألف الوحدة ، كل هذه الأمور قد ساعدته على التعمق في دراسة العلوم التي درسها ، الأمر الذي انعكس عليه في مرحلة التأليف والإبداع ، فجاء إنتاجه جماً غزيراً ، ومتنوعاً ما بين المنطق ، والفلسفة وإحصاء العلوم ، والموسيقى ... وغير ذلك .

أما عن مدرسة الفارابي التي تناولها البحث ، فلقد وجدت أنها ضمت إلى جانب الأستاذ، يحيى بن عدي الذي ترجم كثيراً من كتب أرسطو . وتلمذ على يحيى تلميذ أشهر منه ، وهو السجستاني .

المهم أن الفارابي قد استطاع أن يؤسس مدرسة فلسفية لها أسس ومبادئ تعليمية ، أتيت على بعضها في سياق البحث ، وانتقلت منها إلى مخطط تصنيف

العلوم عند الفارابي وذلك لأهميته المعرفية في أساس مدرسته . فكتاب " إحصاء العلوم " ليس موسوعة علمية بالمعنى الدقيق ، وإنما هو موجز (معرفي) مختصر لعلوم عصر الفارابي ، يعطى فكرة واضحة بسيطة لكل علم من العلوم . وهذه الفكرة بمثابة مقدمة معرفية هامة لا يستغنى عنها أى إنسان يريد أن يتعلم علماً من هذه العلوم . ولقد شغل المنطق في تقسيم الفارابي مكاناً هاماً ، فبعد أن فرغ من علم اللسان ، عرض مباشرة لعلم المنطق ، وقدمه على سائر العلوم لأنه يعطى جملة القوانين التى من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب . والمنطق عند الفارابي " رئيس العلوم " وحكمه نافذ فيها . لذلك عرضت في سياق البحث للغرض من المنطق وأهميته في البناء المعرفي عند الفارابي ، فالمنطق لا يستغنى عنه في أى علم من العلوم ، كما يلجأ الإنسان إلى قوانينه التماساً للحق في مطلوباته كلها . وإذا كان المنطق ضرورياً للعلوم كلها ، فإن " المقولات " مثل " الكمية " و " الكيفية " و " الإضافة " ... الخ . هى بمثابة البنية أو الأسس الرئيسة لصناعة المنطق ، والعلم الطبيعي ، والعلم المدنى ، وعلم التعاليم ، وعلم ما بعد الطبيعة ، وصناعة الجدل ، والخطابة ، والشعر ، والصنائع العملية . وبالجملية تمثل " المقولات " بنية نظرية العلم عند الفارابي . كما وجدنا الفارابي أثناء البحث في نظرية العلم عنده ، يحدد أصنافاً معينة للتلاميذ أو المتعلمين ، بل ويضع شروطاً إستراتيجية ينبغي أن تتوافر لأفراد الجماعة العلمية عموماً ، سواء أكانت فلسفية أم غير فلسفية . ولقد انتهت من كل ذلك إلى أن تأثير مدرسة الفارابي قد امتد إلى الفلاسفة اللاحقين ، فكل ما يوجد عند ابن سينا وابن رشد يوجد جوهره على التقريب في تعاليم الفارابي ومدرسته فعلاً .

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر

- ١ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق نزار رضا ، دار الحياة ، بيروت (د.ت) .
- ٢ - ابن خلكان : وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان ، تحقيق محمد محي الدين ، دار النهضة المصرية 1949 .
- ٣ - ابن النديم : الفهرست ، طبعة القاهرة القديمة 1949 .
- ٤ - أبو حيان التوحيد : الإمتاع والمؤانسة ، ضبط وتصحيح أحمد أمين ، وأحمد الزين ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1939 .
- 5 - خير الدين الزركلي : قاموس تراجم الرجال والنساء ، طبعة بيروت (د.ت)
- 6 - صاعد الأندلسي : طبقات الأئمة ، تحقيق حياة بو علوان ، ط أولى ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت 1985 .
- 7 - عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، مكتبة المثنى ببغداد (د.ت) .
- 8 - الفارابي : إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط الثالثة 1968 .
- 9 - : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة القاهرة 1906 .
- 10 - : الأعمال الفلسفية ، جعفر آل ياسين ، الجزء الأول ، ط بيروت 1992 .
- 11 - : كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدي ، دار الشروق ، بيروت (د.ت) .
- 12 - : كتاب في المنطق ، الخطابة ، تحقيق محمد سليم سالم ، طبعة دار الكتب المصرية ١٩٧٦ .

- 13 - : فصوص الحكم ، مخطوط دار الكتب المصرية
رقم 1/ 254.
- 14 - القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة القاهرة
1323 هـ.
- 15 - الكندى : الرسائل الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ،
دار الفكر العربى ، القاهرة (د.ت) .
- 16 - ياقوت الحموى : معجم الأدباء ، طبعة القاهرة 1936 .

ثانياً : المراجع (العربية و المترجمة)

- 17- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبوريدة ، دار النهضة العربى، ط الخامسة 1981 .
- 18 - ديلاسى أوليرى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ترجمة تمام حسان ، القاهرة (د.ت) .
- 19 - عبد الرحمن بدوى (دكتور) : الكندى فيلسوف العرب فى موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1987 .
- 20 - كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف محمود فهمى حجازى ، الهيئة العربية العامة للكتاب 1993 .
- 21 - كارل بوبر : منطق الكشف العلمى ، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 2000 .
- 22 - ماهر عبد القادر محمد (دكتور) : فلسفة العلوم ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 2000 .
- 23 - محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور) : الكندى ، فلسفته - منتخبات، منشورات عويدات ، بيروت، ط الأولى 1985 .
- 24 - محمد على أبو ريان (دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الأول ،

- من طاليس إلى أفلاطون ، دار المعرفة
الجامعية ، الإسكندرية 1993 .
- 25 - : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار
المعرفة الجامعية الإسكندرية 1996 .
- 26 - مصطفى عبدالرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، طبعة
القاهرة 1945 .

ثالثاً : مراجع أجنبية :

- 1 – Hamarenh, Sami : Arabic Historiography as Related to the Health Propessions in Medieval Islam Sudhoffs Archive, Band 50. Helf 1, Marz 1966
- 2 – Holt, P.M. & Ann,: The Cambridge History of K.S.L. and Lewis, Islamic Society and Civilization , Vol. 28, Cambridge University press 1970.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
5	قرآن كريم
7	الإهداء
9	مقدمة
14	المبحث الأول : الكندي ومدرسته
16	* عناصر البحث في الكندي ومدرسته
18	١ - تكوينه العلمي
21	٢ - طابع فلسفة الكندي
27	٣ - تميز بحثه في موضوعات الأقدمين
44	٤ - بنية المدرسة العلمية وأثرها في اللاحقين
49	المبحث الثاني : الفارابي ومدرسته
51	* عناصر البحث في الفارابي ومدرسته
53	أولاً : تكوين الفارابي العلمي
60	ثانياً : الجمع بين رأيي الحكيمين
64	ثالثاً : مبادئ العملية التعليمية وأسسها في مدرسة الفارابي ...
66	رابعاً : بين مبادئ التعليم ومبادئ الوجود
69	خامساً : مخطط تصنيف العلوم عند الفارابي
76	- تقييم إحصاء الفارابي
78	سادساً : أصناف التلاميذ
88	سابعاً : بنية نظرية العلم عند الفارابي
92	ثامناً : الغرض من المنطق ، وأهميته في البناء المعرفي عند الفارابي ..
96	تاسعاً : بقية المذهب الفلسفي النظري
102	عاشراً : الفلسفة العملية

105	حادى عشر : أثر فلسفة الفارابى فى الأجيال اللاحقة
108	نتائج البحث
114	المصادر والمراجع
120	الفهرس

07
64



0450122